

INTRODUCERE



H u m e

A.J. Ayer

HUME: A VERY SHORT INTRODUCTION

A.J. Ayer

Copyright © the estate of A.J. Ayer

Hume: A Very Short Introduction was originally published in English in 1980

This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

HUME

A.J. Ayer

Copyright © 2009 Editura ALL

Hume a fost publicată în limba engleză în anul 1980. Această traducere este publicată cu acordul Oxford University Press.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

AYER, ALFRED JULES

Hume / Ayer A.J.; trad.: Irina Tofan. – București: Editura ALL, 2009

Bibliogr.

Index

ISBN 978-973-571-890-9

I. Tofan, Irina (trad.)

14(420) Hume, D

Toate drepturile rezervate Editurii ALL.

Nicio parte din acest volum nu poate fi copiată

fără permisiunea scrisă a Editurii ALL.

Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate editurii.

All rights reserved. The distribution of this book outside Romania,

without the written permission of ALL, is strictly prohibited.

Copyright © 2009 by ALL.

Editura ALL:

Bd. Constructorilor nr. 20A
sector 6, cod 060512 – București

Tel.: 021 402 26 00

Fax: 021 402 26 10

Departamentul distribuție:

Tel.: 021 402 26 30

021 402 26 33

Comenzi la:

comenzi@all.ro

www.all.ro

Redactor:

Camil Golub

Design copertă:

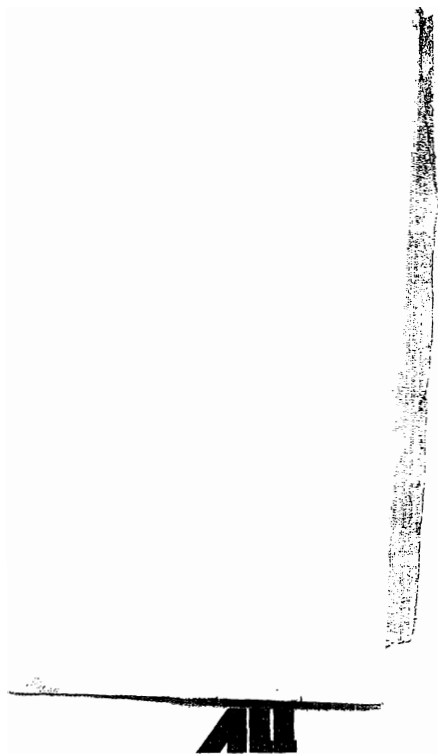
Alexandru Novac

O SCURTĂ INTRODUCERE

Hume

A.J. Ayer

Traducere de Irina Tofan



Prefață

Cu excepția scurtului capitol biografic, pentru care sunt foarte îndatorat excelentei cărți a profesorului Ernest C. Mossner *The Life of David Hume* (*Viața lui David Hume*), cartea de față reproduce textele celor patru conferințe „Gilbert Ryle” pe care le-am susținut la Universitatea Trent din Ontario, în martie 1979. Am fost încântat de invitația de a susține aceste conferințe, cu atât mai mult cu cât Gilbert Ryle a fost chiar mentorul meu filosofic. Aș vrea să-mi exprim recunoștința atât față de sponsorii conferințelor, fundația Machette și compania Victoria and Grey, cât și față de membrii Departamentului de Filosofie și numeroși alți oameni de la Trent, pentru primirea lor călduroasă.

Pentru citatele din scrierile filosofice ale lui Hume am folosit următoarele texte:

A Treatise of Human Nature, editat de L.A. Selby-Bigge; ediția a doua, revizuită de P.H. Nidditch; include *Apendice* și *Abstract*. Oxford University Press, 1978.

Enquiries concerning Human Understanding and the Principles of Morals,¹ editat de L.A. Selby-Bigge; ediția a treia, revizuită de P.H. Nidditch. Oxford University Press, 1975.

Dialogues concerning Natural Religion, editat cu introducere de Norman Kemp Smith; include ca supliment textul lui Hume *My Own Life*.² Bobbs-Merrill, 1977.

Essays Moral, Political and Literary,³ vol. II, editat de T.H. Green și T.H. Grose. Longmans, 1975.

¹ Ediție românească: D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constantin Niță, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987 (n.tr.).

² Textul *Viața mea* a fost publicat în limba română în volumul D. Hume. *Eseuri politice*, traducere de Adina Avramescu și Cătălin Avramescu, Editura Humanitas, București, 2005 (n.tr.).

³ În limba română au fost publicate două selecții din eseurile lui Hume: D. Hume, *Eseuri politice* (v. nota 2) și D. Hume, *Eseuri politice*, traducere de Bogdan Asaftei și Cristian Ducu, ediție îngrijită de Emanuel-Mihail Socaciu, Editura Incitatus, 2002 (n.tr.).

La cererea editurii Oxford University Press, am inclus referințele la aceste opere între paranteze, identificându-le prin literele T, E, D și, respectiv, G. Cifrele de după litere indică numărul paginii.⁴ Alte referințe de acest tip am mai folosit doar pentru paginile cărții lui Mossner, identificată prin litera M.

Deși a avut și alte realizări literare, incluzând aici renumita sa *History of England (Istoria Angliei)*, Hume a fost în primul rând un filosof. Cu excepția primului capitol, unde îi schițez biografia, această carte este în întregime dedicată expunerii filosofiei sale.

⁴ Pe parcursul lucrării am indicat și paginile din edițiile în limba română după același sistem, folosind litera C pentru *Cercetare asupra intelectului omenesc* și P pentru *Eseuri politice* – ediția Humanitas (n.tr.).

Capitolul 1

Viața și personalitatea lui Hume

David Hume, în opinia mea cel mai mare filosof britanic, s-a născut la Edinburgh la 26 aprilie 1711, după calendarul vechi. În scrierea sa de adio, *My Own Life* (*Viața mea*), o autobiografie nu mai lungă de cinci pagini – redactată în aprilie 1776, cu patru luni înainte de a muri –, el se mândrește cu proveniența sa dintr-o familie bună, pe linia ambilor părinți. Tatăl său, Joseph Home, practica dreptul și era proprietarul unei moșii la Ninewells, în Berwickshire, aflată în posesia familiei încă din secolul al XVI-lea. După spusele lui Hume, tatăl său „a fost un descendent al contelui Home sau Hume” (D 233)(P 19), printre urmașii căruia avea să se numere, în secolul XX, un prim-ministru conservator. Mama lui, Katherine, era „fica lui Sir David Falconer, Președinte al Colegiului Juriștilor”, iar unul dintre frații ei moștenise un titlu nobiliar. Soții au avut trei copii, dintre care David era mezinul, fratele său John fiind născut în 1709, iar sora sa Katherine, un an mai târziu.

Joseph Home a murit în 1713, când David era foarte mic. Avea a trecut în proprietatea fratelui mai mare, iar David a primit o moștenire de vreo 50 de lire pe an, sumă care nici pe vremea aceea nu era suficientă pentru a-i asigura independența financiară. Fusese stabilit ca David să urmeze exemplul tatălui său și să devină avocat. Mama lor, care nu s-a recăsătorit, a administrat averea până când John a atins vârsta necesară pentru a-și intra în drepturi. După toate relatările, David era un copil devotat mamei sale, precum și fratelui și surorii lui. Mama era o calvinistă ferventă și și-a educat copiii în spiritul acestei credințe, credință pe care Hume a respins-o în perioada adolescenței, laolaltă cu toate celelalte forme de creștinism. Faptul că relația cu mama sa nu s-a deteriorat sugerează că fie a ascuns acest lucru de ea, fie cel puțin nu l-a afișat cu ostentație. Toată viața a fost un om cu înclinații pașnice și i-au displicut controversile, atât în public, cât și în viața particulară, deși nu îi lipsea

curajul propriilor convingeri, oricât ar fi fost de neortodoxe și în pofda reținerilor de a le vedea tipărite. Se spune că mama sa ar fi zis „Davie al nostru are o fire plăcută, dar neobișnuit de înceată”, dar acest lucru nu e susținut prin nicio dovadă scrisă. Dacă e adevărat, poate să fi fost expresia unui sentiment de exasperare față de cât a durat până ca tânărul să devină independent financiar de averea familiei.

În 1723, când încă nu împlinise 12 ani, David Hume s-a înscris împreună cu fratele său mai mare la Universitatea din Edinburgh. Aici au studiat aproape trei ani și au plecat fără să obțină o diplomă, lucru uzual la vremea aceea. Cursul de disciplină umaniste pe care l-au urmat includea ca materii obligatorii limba greacă, logica, metafizica și filosofia naturală, numită astăzi fizică. Existau și cursuri la materii opționale, ca etica sau matematica. Nivelul lecturilor pare să fi fost relativ elementar, dar e probabil ca în această perioadă Hume să fi dobândit ceva cunoștințe despre marile opere ale lui Isaac Newton și ale lui John Locke. El însuși nu consemnează despre studiile sale universitare decât că „a fost un elev merituos”.

Întors la Ninewells, Hume a încercat să se implice în studierea dreptului, dar a renunțat foarte curând. Pasiunea pentru literatură, înțeleasă ca incluzând istoria și filosofia, pe care în autobiografie o numește „pasiunea dominantă a vieții mele și o sursă inepuizabilă de satisfacții”, s-a dovedit prea puternică. Atât de puternică încât, în cuvintele lui: „am descoperit că nu pot să mă dedic altor discipline cu excepția filosofiei și literaturii „(D 233)(P 20). Deși vorbește despre Cicero și Virgiliu ca despre autorii pe care „îi devora în secret”, în locul studiilor juridice cu care credea familia că se îndeletnicește, el s-a dedicat în primul rând cugetărilor filosofice, iar în 1729, când avea doar 18 ani, s-a deschis pentru el „o nouă perspectivă a gândirii”, pe care avea să o expună în prima și, până la urmă, cea mai celebră carte a sa, *A Treatise of Human Nature* (*Tratat asupra naturii umane*).

Surescitarea datorată acestei descoperiri și intensitatea cu care i s-a dedicat au avut ca rezultat deteriorarea stării sale de sănătate. Boala lui era psihosomatică, iar programul de exerciții fizice urmat, împreună cu o dietă consistentă, l-au transformat în interval de doi ani dintr-un tânăr

„înalt, slab și osos” în ceea ce el descrie drept „tipul cel mai voinic, robust și plesnind de sănătate pe care l-ați văzut, roșu în obraji și cu o figură voioasă”. Cu toate acestea, el a rămas victima atacurilor de depresie, având simptome fizice ca palpitațiile, iar medicii din partea locului, la care apela frecvent, n-au reușit să-l vindece. În cele din urmă, a decis el însuși că ar fi mai bine să renunțe la studii, măcar pentru un timp, și „să ducă o viață mai activă”. În februarie 1734, a plecat din Scoția la Bristol, unde i se oferise un post de vânzător într-o firmă de produse zaharoase. Decizia sa se poate să fi fost influențată de faptul că urma să fie citat de o servitoare din partea locului în fața unei curți ecleziastice prezidată de unchiul lui, sub acuzația de a fi tatăl copilului ei nelegitim. Acuzația n-a fost dovedită și nu i-a afectat reputația, nici măcar în părțile locului. Există, e adevărat, dovezi ulterioare că ar fi avut o slăbiciune pentru femei, deși nu s-a căsătorit niciodată și a avut un temperament prea calm și preocupări intelectuale prea acaparatoare pentru a putea trece drept un fante.

Deși și-a făcut câțiva prieteni buni în Bristol, Hume n-a avut nevoie de mai mult de patru luni pentru a realiza că viața comercială nu era pentru el. A existat sugestia că ar fi fost concediat pentru că insista să critice stilul literar al șefului său. Indiferent dacă a fost așa sau nu, sigur e că Hume s-a bucurat să fie lăsat să se concentreze asupra filosofiei. Cel mai durabil rezultat al șederii sale în Bristol a fost faptul că acolo și-a schimbat numele din Home în Hume, pentru a concorda cu pronunția.

Decis să se dedice scrierii *Tratatului*, Hume a emigrat în Franța, probabil în ideea că acolo s-ar descurca mai bine cu bugetul său modest. După o scurtă ședere la Paris, unde a beneficiat de îndrumarea confratelui său scoțian, Cavalerul Ramsey, a petrecut un an la Rheims și doi ani în orașelul La Flèche din Anjou, zona colegiului iezuit unde și-a primit educația Descartes. Acolo și-a făcut câțiva prieteni printre preoții iezuiți și a profitat de vasta lor bibliotecă. În toamna anului 1737, cea mai mare parte a cărții era scrisă și Hume s-a întors la Londra pentru a găsi un editor.

Acest lucru n-a fost atât de ușor pe cât spera el. A trecut un an până să ajungă la semnarea unui contract cu John Noon pentru o ediție de o

mie de exemplare ale primelor două „cărți”, intitulată „Despre intelect” și „Despre afecte”, pentru care a primit 50 de lire și douăsprezece copii legate. Lucrarea a fost publicată anonim, la prețul de 10 șilingi, în ianuarie 1739, cu titlul general *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (*Tratat asupra naturii umane: o încercare de a introduce metoda experimentală de gândire în subiecte morale*). A treia carte, „Despre morală”, nu era încă bună de tipar. Apariția i-a fost amânată până în noiembrie 1740, când a fost publicată, de data asta de Mark Longman, la prețul de patru șilingi.

Primirea de care a avut parte *Tratatul* l-a dezamăgit foarte tare pe Hume. În cuvintele sale, „nicio încercare literară nu s-a dovedit vreodată mai nefericită decât tratatul meu asupra naturii umane. A fost o lucrare care s-a născut moartă și care n-a reușit nici măcar să smulgă un murmur printre fanatici” (D 234) (P 21). Această apreciere nu este întrutotul adevărată. E adevărat că exemplarele ediției îngrijite de Noon nu s-au epuizat nici până la sfârșitul vieții lui Hume, dar lucrarea a fost remarcată în Anglia și în publicații din străinătate și a primit trei recenzii de proporții considerabile. Problema a fost că tonul recenziilor era predominant ostil și, pe alocuri, disprețuitor. Hume a considerat că ostilitatea era cauzată în principal de neînțelegerea concepțiilor sale și a încercat să remedieze problema, publicând în 1740 un pamflet anonim, anunțat inițial cu titlul *An Abstract of a late Philosophical Performance, entitled A TREATISE OF HUMAN NATURE, &c. Wherein the chief Argument and Design of that Book, which has met with such Opposition, and been represented in so terrifying a Light, is further illustrated and explain'd* (*Rezumat al unei realizări filosofice recente, intitulată TRATAT ASUPRA NATURII UMANE etc, în care conceptul și argumentul principal al acestei cărți, care a întâmpinat o asemenea opoziție și a fost prezentată într-o lumină atât de terifiantă, este ilustrat și explicat mai pe larg*). Acesta a apărut totuși cu titlul mai puțin agresiv *An Abstract of a Book lately Published. Entitled, A Treatise of Human Nature, &c. Wherein the Chief Argument of that Book is further Illustrated and Explained* (*Rezumat al unei cărți recent publicate, Tratat asupra naturii umane etc, în care argumentul principal al acestei cărți este ilustrat și explicat mai pe larg*). Pamfletul a fost dat uitării până când o copie a fost descoperită și identificată la sfârșitul

anilor 1930 de către Maynard Keynes, care a publicat-o cu o introducere semnată de el însuși și de Piero Sraffa, cu titlul *An Abstract of a Treatise of Human Nature, 1740: A Pamphlet hitherto unknown by David Hume* (*Rezumat al tratatului asupra naturii umane, 1740: un pamflet necunoscut până acum, de David Hume*). Rezumatul se concentrează în special asupra teoriei humeene a cauzalității, aceasta fiind într-adevăr partea ce avea să consacre ulterior *Tratatul*.

Hume s-a considerat personal responsabil de eșecul *Tratatului*, din cauza manierei defectuoase de prezentare, și a preferat să se dezică de el. Întâiul semn al acestei atitudini se găsește în prefața primului dintre cele două volume ale lucrării *Essays, Moral and Political* (*Eseuri morale și politice*), publicate în 1741, respectiv 1742, unde, tot anonim, se prezintă ca „un autor nou”. Eseurile, în număr de 27 și publicate de Andrew Kincaid la Edinburgh, aveau tonuri mai mult sau mai puțin serioase și acopereau o gamă largă de subiecte, cum ar fi criticismul, manierele, filosofia și politica. Au avut parte de o primire favorabilă, în special eseurile politice pe subiecte ca „Libertatea presei” sau „Primele principii ale guvernării”. Un interes deosebit a stârnit „Portretul lui Sir Robert Walpole”, conținând o apreciere mai aspră decât intenționa Hume să susțină, într-o vreme când omul de stat pierduse puterea. Desigur, acesta a fost motivul pentru care nu a mai inclus textul în ediții ulterioare ale lucrării. De asemenea, a omis din edițiile ulterioare câteva piese mai ușoare, cu titluri precum „Despre dragoste și căsătorie” sau „Despre aroganță și modestie”.

Publicarea acestor eseuri, pe lângă că i-a adus ceva bani (aproximativ 200 de lire), l-a încurajat pe Hume să candideze pentru postul de profesor de etică și filosofie pneumatică la Universitatea din Edinburgh. Sugestia de a candida a venit în 1744 din partea prietenului său John Coutts, rector la Edinburgh. Deținătorul postului, Alexander Pringle, fusese plecat în ultimii doi ani ca medic de front în străinătate, iar numirea lui ca medic general pe lângă trupele din Flandra nu părea compatibilă cu păstrarea postului de profesor la Edinburgh. La momentul respectiv, n-a existat o opoziție deschisă în consiliul orașului față de numirea lui Hume ca succesor. Din păcate însă, Pringle și-a amânat demisia până când Coutts n-a mai fost rector, iar fanaticii, pe care Hume la urma urmei îi ofensase, au avut timp să-și adune forțele. Ei n-au putut fi liniștiți

nici prin pamfletul publicat anonim de Hume în 1745, cu titlul *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh* (*Scrisoarea unui domn către prietenul său din Edinburgh*), în care arăta că nu a respins afirmația „orice are un început are o cauză”, ci doar a explicat-o, și că argumentul său din *Tratat* nu conduce în niciun fel la ateism. Postul a fost oferit în decursul aceleiași an profesorului de filosofie morală de la Universitatea din Glasgow, Francis Hutcheson, prieten și mentor al lui Hume. Când acesta a refuzat, Consiliul a decis promovarea lectorului care-i ținuse locul lui Pringle.

Lipsit în continuare de siguranța financiară pe care obținerea postului i-ar fi oferit-o, Hume a acceptat poziția, plătită cu 300 de lire pe an, de preceptor al Marchizului de Annandale, un nobil tânăr și excentric ce locuia la o distanță convenabilă de Londra (lângă St. Alban) și care, la scurt timp, avea să fie declarat nebun. În pofida ciudățeniilor angajatorului său și a dovezilor de rea-voință venite din partea unui membru influent al familiei, Hume era suficient de mulțumit de poziția sa pentru a fi dispus să o păstreze chiar și pentru un salariu mai mic. Fără îndoială, motivul era că îi rămânea suficient timp liber pentru scris. Aceasta este perioada când a început să lucreze la *Philosophical Essays concerning Human Understanding* (*Eseuri filosofice asupra intelectului omenesc*), ulterior redenumită *An Enquiry concerning Human Understanding* (*Cercetare asupra intelectului omenesc*), lucrare menită să înlocuiască prima carte din *Tratat*. Cel mai probabil, tot în această perioadă, a scris și *Three Essays, Moral and Political* (*Trei eseuri morale și politice*). Ambele lucrări au fost publicate în 1748.

Cercetarea este, într-adevăr, o lucrare mult mai bine scrisă decât *Tratatul*, față de care diferă mai mult prin accente, decât în privința argumentației. Problema centrală a cauzalității este adusă mai mult în prim-plan și este mai puțin încărcată de ceea ce am numi azi psihologie. Există, de asemenea, secțiuni din *Tratat*, cum ar fi cea despre spațiu și timp, care nu au un corespondent în *Cercetare*. Pe de altă parte, aceasta include capitolul „Despre minuni”, pe care, din precauție, Hume îl scoțese din *Tratat*. Argumentul principal al acestui capitol, „că nicio mărturie nu ajunge pentru a stabili producerea unei minuni, decât dacă mărturia este cumva de așa natură încât falsitatea ei să fie mai miraculoasă

decât faptul pe care ea năzuiește să-l stabilizească" (E 115-116) (C 182), cu implicații iconoclaste, i-a adus lui Hume mai multă faimă printre contemporanii săi decât orice altă scriere a lui pur filosofică.

Trei eseuri morale și politice, apărută în februarie 1748, a fost prima carte pe care Hume și-a trecut numele, obicei pe care avea de acum încolo să-l păstreze. Sursa de inspirație a acestor eseuri a fost rebeliunea condusă de Tânărul Pretendent.⁵ Hume arată despre ele, înainte de publicare, că „unul este împotriva contractului original, sistemul liberalilor [*Whigs*]; altul împotriva obedienței pasive, sistemul conservatorilor [*Tories*]; al treilea despre succesiunea protestantă, unde prezintă cum ar delibera cineva, înainte de stabilirea succesiunii, la care familie trebuie să adere, cântărind avantajele și dezavantajele fiecăreia”. De fapt, eseu despre succesiunea protestantă nu a fost publicat până în 1752, iar în volumul din 1748 a fost înlocuit de un eseu despre „Caracterele naționale”. Hume nu a fost în niciun caz un iacobit,⁶ dar a scris un pamflet în apărarea prietenului său Lord Provost Stewart, acuzat în 1747 de a fi predat Edinburgh-ul în mâinile rebelilor; totuși, din cauza temerilor editorilor, pamfletul nu a fost publicat până după achitarea lui Stewart.

Disponibilitatea lui Hume de a accepta un salariu mai mic pentru poziția de preceptor nu i-a folosit la nimic, căci în aprilie 1746 a fost concediat, fără plată pe un trimestru, bani pe care e posibil să-i fi recuperat abia vreo 15 ani mai târziu. S-a gândit să se întoarcă în Scoția, în casa lipsită acum de prezența mamei sale, care, spre marea lui întristare, murise cu un an în urmă. A primit însă oferta unei rude îndepărtate, Generalul St. Clair, de a ocupa postul de secretar într-o expediție pe care generalul fusese însărcinat să o conducă în Canada, cu intenția de a-i ajuta pe coloniștii englezi la alungarea francezilor. În timpul cât expediția aștepta vânt favorabil la Portsmouth, Hume a fost promovat de la condiția de secretar la cea de consilier al curții marțiale a tuturor forțelor aflate sub comanda Generalului St. Clair. Cum vântul nu a devenit niciodată favorabil, expediția a fost deturnată spre Bretania, unde a eșuat în încercarea

⁵ Charles Edward Stuart (1720-1788) (n.tr.).

⁶ „Iacobitismul” desemna mișcarea politică dedicată readucerii familiei regale Stuart pe tronul Angliei, Scoției și Irlandei (n.tr.).

de a cucerii orașul L'Orient, abandonând asaltul chiar în momentul când francezii se hotărâseră să se predea. Expediția s-a întors în Anglia fără să fi realizat nimic remarcabil. Generalul St. Clair pare să fi fost mai degrabă ghinionist decât culpabil, iar, mai târziu, Hume i-a luat apărarea în scris pentru modul cum a condus expediția, împotriva ironiilor lui Voltaire. Încă o dată, Hume a trebuit să aștepte mulți ani până să poată obține de la guvern banii cuveniți pentru îndeplinirea funcției de consilier al curții marțiale.

După ce expediția a fost abandonată, Hume s-a întors pentru scurt timp la Ninewells, dar la începutul anului 1747 era din nou la Londra, căci acceptase invitația generalului de a de a-i servi ca aghiotant „în misiunea sa militară la curțile de la Viena și Torino”. A îmbrăcat uniforma de ofițer, care, probabil, nu i se potrivea. După spusele unui tânăr martor obraznic, „corpolența persoanei sale era mai potrivită pentru a transmite ideea unui prefect mâncător de țestoase decât pe aceea a unui filosof rafinat” (M 213-214). Același observator, deși mai apoi mândru de a fi făcut cunoștință cu Hume, comenta discrepanța dintre puterile intelectuale ale acestuia și figura sa absentă și ironiza faptul că, vorbind fie în engleză, fie în franceză, păstra „cel mai puternic și mai vulgar accent scoțian”.

Hume a rămas la Torino până la sfârșitul anului 1748, astfel că a lipsit din Anglia în perioada publicării celor *Trei eseuri*, a primului volum din *Cercetare* și a noii ediții a lucrării *Eseuri morale și politice*, care au pus fundamentele reputației sale literare. Marele scriitor francez Montesquieu a fost atât de impresionat de aceste *Eseuri*, încât i-a trimis lui Hume o copie a cărții sale *Despre spiritul legilor*, iar cei doi au corespondat regulat de-a lungul celor șapte ani cât a mai avut Montesquieu de trăit.

Hume însuși și-a dat cu greu seama că atitudinea generală începuse să-i fie favorabilă, cel puțin dacă dăm crezare autobiografiei sale, în care vorbește de marea tristețe cu care a descoperit la întoarcerea în Anglia că nici *Cercetarea*, nici reeditarea *Eseurilor* nu s-au bucurat de mare succes. Dar aceasta nu l-a descurajat, ci dimpotrivă, i-a stimulat ambiția literară. Întorcându-se la Ninewells, a terminat în 1751 *Enquiry concerning the Principles of Morals* (*Cercetare asupra principiilor moralei*), menită să

substituie Cartea a treia a *Tratatului* și considerată de Hume „de departe cea mai bună dintre toate scrierile mele istorice, filosofice sau literare”. (D 236)(P 23). În anul următor a publicat *Political Discourses* (*Discursuri politice*) și tot în această perioadă a început să lucreze la *Dialogues concerning Natural Religion* (*Dialoguri privind religia naturală*) și a început cercetarea pentru *History of England* (*Istoria Angliei*). În același timp, lucrările sale au început să atragă critici. În cuvintele lui: „de două sau trei ori pe an, apăreau comentarii la lucrările mele semnate de tot felul de preacinstiți prelați” (D 235)(P 22), însă Hume și-a păstrat neclintită hotărârea „de a nu răspunde niciodată la vreun comentariu”.

Atitudinea ostilă nu a vizat și *Discursurile politice*, deși și acestea au fost trecute la Indexul Romano-Catolic, în 1761, laolaltă cu toate celelalte opere ale lui Hume. *Discursurile*, amintite de Hume ca „singura mea lucrare care s-a bucurat de succes încă de la prima apariție”, erau inițial în număr de douăsprezece, din care doar patru erau strict politice. Dintre celelalte opt, unul privea densitatea relativă a populației în lumea antică și în cea modernă, iar celelalte șapte erau contribuții la ceea ce numim azi economie. Hume era un apărător înfocat al comerțului liber și, într-o anumită măsură, eseurile lui au anticipat teoria elaborată de tânărul său prieten Adam Smith în faimoasa lucrare *The Wealth of Nations* (*Avuția națiunilor*), al cărei prim volum Hume l-a citit cu admirație, cu câteva luni înainte de a muri.

În 1751, John Home s-a căsătorit, iar David și sora lui s-au stabilit la Edinburgh, într-o reședință mai luxoasă, ca urmare a îmbunătățirii situației lui materiale. Pe lângă câștigurile de pe urma publicațiilor literare, misiunile de la Viena și Torino l-au făcut pe Hume „stăpân pe aproape o mie de lire”, iar sora lui avea și ea o mică rentă de 30 de lire, pe lângă cea de 50 a lui. Deși vorbește de frugalitate, Hume pare să fi dus o viață socială activă, fiind vizitat deseori de numeroșii săi prieteni – printre care și mulți clerici moderați – și întorcându-le la rândul său ospitalitatea. Ar fi fost, totuși, gata să se mute la Glasgow, dacă ar fi reușit să obțină catedra de profesor de logică, pe care Adam Smith o eliberase în 1752 pentru a o prelua pe cea de profesor de filosofie morală, dar deși a fost sprijinit și de alți profesori pe lângă Adam Smith, opoziția fanaticilor i-a împiedicat încă o dată numirea.

Hume s-a consolat oarecum după acest eșec după numirea sa ca bibliotecar al Facultății de Drept din Edinburgh. Salariul era de numai 40 de lire pe an și Hume a refuzat chiar să-l mai primească după 1754, an în care curatorii au respins trei cărți comandate de el – printre care și *Contii* de La Fontaine – pe motiv că erau indecente. Hume nu și-a dat demisia până în 1757, dar până atunci a apelat la soluția de compromis de a-i da banii prietenului său Blacklock, poetul orb. Pentru Hume, avantajul poziției deținute era că biblioteca, extrem de bine dotată, îi oferea acces la cărțile de care avea nevoie pentru a scrie *Istoria Angliei*. El pare, totuși, să-și fi păstrat accesul la bibliotecă și după ce a renunțat la poziția de custode în favoarea prietenului său, filosoful Adam Ferguson.

Cele șase volume ale *Istoriei Angliei* au apărut într-o ordine neobișnuită. Începutul trata despre familia regală Stuart: primul volum (apărut în 1754) acoperea domniile lui James I și Charles I, iar al doilea volum (apărut în 1756) continua narațiunea până la căderea lui James al II-lea. Următoarele două volume, apărute în 1759, erau dedicate dinastiei Tudorilor. Opera a fost completată de publicarea în 1762 a două volume ce acopereau toate secolele de la invazia lui Iulius Cezar până la ascensiunea lui Henric al VII-lea. Primul volum s-a dovedit a fi un eșec la început, în parte deoarece intenția de corectitudine față de ambele părți implicate în conflictul dintre Rege și Parlament i-a iritat pe liberali fără să-i mulțumească pe conservatori și, pe de altă parte, poate ca urmare unei conspirații a librarilor din Londra împotriva firmei din Edinburgh căreia Hume îi încredințase volumul. În cele din urmă, firma respectivă a găsit de cuviință să-și transfere drepturile către Andrew Millar, editorul obișnuit al lui Hume, care a publicat apoi volumele următoare. Acestea au avut mult mai mult succes, atât la critică, cât și din punct de vedere financiar. Suma pentru care Hume și-a vândut drepturile asupra volumelor s-a ridicat la peste 3000 de lire, iar opera a ajuns să fie considerată de contemporanii lui drept o realizare excepțională, făcând ca Hume să fie prețuit chiar mai mult în calitate de istoric decât ca filosof. Astfel, Voltaire a mers atât de departe încât să afirme că „nimic nu s-ar mai putea adăuga faimei acestei *Istории*, poate cea mai bine scrisă din toate limbile” (M 318). O evaluare venită mult mai târziu din partea lui Lytton Strachey, într-un eseu despre Hume din cartea sa *Portrete în miniatură*, cum că lucrarea lui Hume, „sclipitoare și influentă cum a fost,

trebuie considerată mai degrabă un conspect filosofic decât o relatare istorică”, este mai aproape de adevăr. Dar *Istoria Angliei* rămâne demnă de a fi citită, fie și numai pentru agerimea de spirit și frumusețea stilului lui Hume.

În perioada publicării *Istoriei*, mai exact în 1757, Hume a mai scos un volum de eseuri, intitulat *Four Dissertations* (*Patru dizertații*). Cea mai importantă dintre ele a fost „Istoria naturală a religiei”. A doua, „Despre afecte”, era o versiune condensată și revizuită a celei de-a doua cărți din *Tratat*. A treia și a patra erau intitulate „Despre tragedie” și „Standardul gustului”. Eseul despre standardul gustului a luat locul unui eseu despre geometrie și filosofie naturală, pe care Hume a fost sfătuit să nu-l publice de către prietenul său, matematicianul Lordul Stanhope. Eliminând eseul matematic, Hume intenționa să aducă numărul dizertațiilor la cinci, adăugând, după primele trei menționate, eseurile „Despre sinucidere” și „Despre nemurirea sufletului”, dar Millar, editorul său, se temea de consecințele interpretării acestora ca un nou afront la religie, așa că Hume le-a retras. Copii ale manuscriselor circulau în medii private, dar eseurile nu au fost incluse în nicio ediție autorizată a operelor lui Hume, chiar dacă versiuni neautorizate au apărut în 1777 și 1783. Ele pot fi găsite printre „Eseurile nepublicate” din volumul II al ediției Green și Grose din 1875.

În 1758 și în 1761, Hume a mers la Londra pentru a supraveghea tipărirea volumelor rămase din *Istorie*. La prima vizită, a rămas pentru mai mult de un an și s-a gândit serios să se stabilească acolo, dar până la urmă a ajuns la concluzia că prefera atmosfera din Edinburgh. Era bine primit atât în înalta societate, cât și în cercurile literaților, deși Boswell menționează că Doctorul Johnson ar fi zis că a părăsit o întrunire imediat ce și-a făcut apariția Hume. „Aversiunea” lui Johnson față de Hume nu i-a împiedicat însă să participe amândoi la un dineu oferit de capelanul regal fără să intre în vreun conflict deschis. Tipic pentru el, Hume și-a folosit influența pe lângă Millar pentru a asigura publicarea *Istoriei Scoției* scrisă de prietenul său, Reverendul William Robertson, și pentru a-i promova vânzarea, chiar în posibilul detriment al propriei sale lucrări. El a fost, totuși, ușor deranjat când Robertson a fost numit istoriograf regal al Scoției, în defavoarea sa.

La sfârșitul războiului de șapte ani, în 1763, Ducele de Hertford, un văr al lui Horace Walpole, a fost numit ambasador al Marii Britanii la curtea Franței. Fiindcă primise un secretar oficial al cărui caracter nu-i plăcea, i-a oferit poziția lui Hume, pe care nu-l întâlnise niciodată. Surprinzătoare alegere, ținând cont că Ducele era un om foarte credincios; Hume îi fusese însă recomandat cu căldură, numele său având un mare prestigiu în Franța. Hume a refuzat prima dată oferta, dar s-a răzgândit când Ducele a reînnoit-o. I-au plăcut Lordul Hertford și soția acestuia când i-a cunoscut la Londra, iar în octombrie 1763 i-a însoțit la Paris.

Din clipa în care a ajuns la Paris, Hume s-a bucurat de un succes social extraordinar. În cuvintele lui Lytton Strachey, Hume „era flatat de prinți, divinizat de doamne distinse și tratat ca un oracol de către *les philosophes*”. Prietenii săi cei mai apropiați dintre *les philosophes* erau *les encyclopédistes* Diderot și d'Alembert și materialistul Baron d'Holbach. Se povestește că, cu ocazia unei cine la Holbach, Hume ar fi spus că nu a întâlnit niciodată un ateu, la care Holbach ar fi replicat că, dintre persoanele prezente, cincisprezece erau atee, iar celelalte trei erau indecise. Dintre doamnele distinse, admiratoarea sa cea mai înfocată era Contesa de Boufflers, care i s-a prezentat într-o scrisoare în 1761. Cu paisprezece ani mai tânără decât Hume, Contesa era amanta Prințului de Conti, cu care a sperat în van la o căsătorie după moartea soțului ei. Deși nu a pierdut niciodată din vedere acest obiectiv principal, ea pare să fi fost îndrăgostită de Hume pentru o vreme, iar din corespondența lor rezultă și mai clar că el era îndrăgostit de ea. Deși nu s-au mai revăzut după ce Hume a părăsit Parisul în ianuarie 1766, au continuat să-și scrie vreme de zece ani. Ultima lui scrisoare către ea, în care deplânge alături de ea moartea prințului de Conti și scrie despre el însuși „văd moartea apropiindu-se treptat, fără urmă de anxietate sau regret. Te salut cu multă afecțiune și considerație, pentru ultima oară”, a fost scrisă cu o săptămână înainte de a muri.

Când a părăsit Parisul, Hume l-a luat cu el pe Jean-Jaques Rousseau. Rousseau se stabilise în Elveția, dar vederile lui heterodoxe asupra religiei îi atrăseseră inamici acolo și nici în Franța nu putea avea liniște. Hume s-a lăsat convins să-l ia pe Rousseau sub protecția sa, în special la insistențele prietenei lor comune, Madame de Verdelin, deși fusese

avertizat de *les philosophes* că Rousseau nu era demn de încredere. Avea să-i urmeze și „guvernanta” lui Rousseau, analfabeta Thérèse Le Vasseur, însoțită de Boswell, pe care îl sedusese pe drum. La început totul a mers bine. Hume și Rousseau se plăceau și se admirau reciproc. Au fost ceva dificultăți cu găsierea unui spațiu de locuit care să-l mulțumească pe Rousseau, dar, în cele din urmă, a acceptat o casă în Staffordshire cu o chirie modică, oferită de Richard Davenport, un nobil de țară înstărit. În plus, Hume a aranjat pentru el să primească din partea regelui George al III-lea o pensie anuală de 200 de lire. Ulterior, însă, a izbucnit paranoia lui Rousseau. Horace Walpole scrisese o satiră la adresa lui, pe care Rousseau i-a atribuit-o lui Hume. Apăruseră glume pe seama lui în presa englezească. Thérèse îi făcea probleme. Rousseau a devenit convins că Hume și *les philosophes* conspirau împotriva lui. A refuzat pensia oferită de rege, a început să fie suspicios cu domnul Davenport și a trimis scrisori înverșunate prietenilor săi din Franța, ziarelor englezești și lui Hume însuși. Hume a încercat să-l convingă pe Rousseau de nevinovăția sa, dar, când a văzut că nu reușește, a început să se teamă pentru reputația lui. I-a trimis lui d'Alembert o relatare a întregii povești, împreună cu acordul de a o publica, dacă găsea de cuviință. D'Alembert a publicat-o, împreună cu scrisorile care constituiau dovada principală, iar după câteva luni a apărut traducerea englezească a pamfletului lui D'Alembert. Rousseau a rămas în Anglia până în primăvara anului 1767, când, fără niciun cuvânt către domnul Davenport, s-a întors pripit în Franța împreună cu Thérèse. N-a fost nicio îndoială că Rousseau s-a purtat foarte urât față de Hume, dar, totuși, unii dintre prietenii lui Hume au considerat că acesta ar fi trebuit să țină cont de paranoia lui Rousseau și că ar fi fost mai demn din partea lui să nu fi făcut public tot scandalul.

Pentru câteva luni, în 1765, în intervalul dintre plecarea Lordului Hertford în Irlanda – unde fusese numit lord locotenent – și sosirea succesorului său, Hume a jucat rolul de *Chargé d’Affaires* în Paris și s-a dovedit un diplomat capabil. A refuzat invitația Lordului Hertford de a-l însoți în misiunea militară din Irlanda, dar în 1767 a acceptat o ofertă venită din partea secretarului de stat, fratele Lordului Hertford, Generalul Conway, de a ocupa la Londra postul de subsecretar pentru Departamentul de Nord. Și-a îndeplinit cu succes obligațiile specifice acestei poziții în următorii doi ani.

Când s-a întors la Edinburgh în 1769, Hume devenise atât de „opulent” încât se bucura de un venit de 1000 de lire pe an. Și-a construit o casă în Orașul Nou, pe o stradă din apropierea Pieței St. Andrew, care, în onoarea sa, a devenit cunoscută drept Strada St. David. Și-a reluat viața socială activă, nu a dat niciun răspuns public numeroaselor atacuri la adresa filosofiei sale și s-a ocupat cu revizuirea *Dialogurilor privind religia naturală*. Opera a fost publicată postum, cel mai probabil de către nepotul lui Hume, în 1779. În primăvara anului 1775, a fost, în cuvintele sale: „lovit de o afecțiune a stomacului, care la început nu m-a alarmat, dar care în final s-a dovedit incurabilă și mortală.” (D 239) (P 27). Nu a suferit prea mult și „starea [...] de spirit nu a fost afectată niciun moment”. Boswell, în mod tipic, l-a inoportunitat pentru a afla cum vedea perspectiva morții și s-a convins că o privea cu seninătate. Într-un mod la fel de tipic, Doctorul Johnson a afirmat că Hume precis mințea. Moartea l-a luat în cele din urmă pe 25 august 1776.

Viața lui Hume susține în mare măsură descrierea pe care și-o face el însuși ca „un om cu un temperament echilibrat, deschis, sociabil și vesel, capabil de atașament, tolerant și predispus la o moderație deosebită în ce privește toate pasiunile pe care le-a nutrit” (D 239) (P 27). Nu e nicio îndoială că Adam Smith a vorbit sincer atunci când a încheiat necrologul prietenului său spunând: „În ansamblu, întotdeauna l-am considerat, atât în timpul vieții, cât și după moartea sa, ca apropiindu-se de ideea unui om pe deplin înțelept și virtuos, pe cât permite, probabil, natura slăbiciunii umane”.

Capitolul 2

Scopuri și metode

În lucrările de istorie a filosofiei, Hume este cel mai adesea prezentat ca venind în completarea mișcării inițiate de John Locke în 1690, prin publicarea volumului *Essay Concerning Human Understanding* (*Eseu asupra intelectului omenesc*), și continuată de George Berkeley, ale cărui *Principles of Human Knowledge* (*Principii ale cunoașterii umane*) au apărut în 1710, anul de dinaintea nașterii lui Hume. Ideea directoare a acestei mișcări este că oamenii nu pot cunoaște despre lume decât ceea ce pot deriva din Experiență. Această idee este dezvoltată arătându-se că Experiența constă, după cum se exprimă Locke, în Senzație și Reflecție, că operațiile minții, care sunt obiecte ale Reflecției, se aplică doar materialului oferit de simțuri, sau transformărilor efectuate de ele asupra acestui material, și că materialul oferit de simțuri e constituit din elemente atomare precum culorile, senzațiile tactile, senzațiile corporale, sunetele, mirosurile și gusturile.

Potrivit acestei viziuni, Locke a făcut încercarea temerară de a construi pe această bază o concepție despre lumea fizică în acord cu teoriile științifice ale lui Boyle și Newton. Aceasta depindea în mare măsură de adoptarea unei teorii a percepției care diviza datele simțurilor – sau, în termenii lui Locke, „ideile simple” ale simțurilor – în două categorii: idei precum cea de soliditate, figură și întindere, care erau nu doar efecte ale acțiunii obiectelor fizice asupra minții noastre, ci și asemănătoare obiectelor respective; și idei precum cea de culoare sau de gust, care erau efecte și nimic mai mult. Ele erau numite idei ale calităților primare, respectiv idei ale calităților secundare. În ambele cazuri, calitățile le reveneau obiectelor în virtutea naturii și activității „părților lor minuscule”, dar în timp ce calitățile primare reprezentau efectiv caracteristici ale obiectelor, calitățile secundare erau doar dispoziționale: ele reprezentau capacități ale obiectelor ca, în circumstanțe potrivite, să producă anumite idei în noi.

Conform acestei concepții, Berkeley ar fi respins teoria lui Locke, demolându-i teoria despre percepție. El a arătat nu doar că Locke nu avea temeiuri pentru a opera distincția sa esențială dintre calități primare și calități secundare, ci, în plus, că nu avea câtuși de puțin temeiuri, date fiind premisele sale, pentru a crede în existența obiectelor fizice, cel puțin atâta timp cât obiectele fizice erau concepute, în maniera lui Newton și Locke, ca existând independent de percepția noastră despre ele și nu ca pur și simplu compuse din idei sau „calități sensibile” – viziune despre care Berkeley s-a grăbit să afirme că ar fi, oricum, mai în acord cu simțul comun. Trebuie să existe minți care să perceapă ideile, și cum doar o mică parte din ideile noastre sunt produse ale imaginației, trebuie să existe o cauză exterioară pentru marea lor majoritate. Dar pentru a găsi această cauză nu este nici necesar, nici întemeiat și, după raționamentul lui Berkeley, nici nu există vreo manieră coerentă de a invoca materia. Dumnezeu ar fi suficient nu doar pentru a cauza ideile noastre, ci și pentru a menține lucrurile în existență atunci când se întâmplă ca ele să nu intre în câmpul niciunei percepții umane. Poate că Berkeley i-ar fi atribuit mai puține lui Dumnezeu, dacă ar fi ales calea pe care avea s-o urmeze mai târziu John Stuart Mill, de a reduce obiectele fizice la „posibilități permanente de senzații”, și există pasaje unde pare să îmbrățișeze această concepție. Dar Berkeley era episcop anglican, iar interesele lui religioase erau cel mai bine servite prin maximizarea rolului jucat de Dumnezeu. În fizica newtoniană, misiunea rezervată creatorului este de a da naștere universului; dar, odată mașinăria pornită, creatorul îi poate întoarce liniștit spatele: ea funcționează perfect de una singură. Din perspectiva lui Berkeley, o astfel de viziune încuraja deismul sau chiar mai rău. El s-a asigurat așadar că Dumnezeu veghea permanent universul.

Rolul atribuit lui Hume este acela de a-l fi subminat pe Berkeley cam în același fel în care Berkeley îl subminase pe Locke. Berkeley eliminase materia, cel puțin în sensul în care o concepeau fizicienii, dar lăsase intacte mințile. Hume, un sceptic declarat, a arătat că acest favoritism nu se justifică. Avem tot atât de puține temeiuri pentru a crede că există minți, în sensul de ființe ce-și mențin identitatea de-a lungul timpului, pe cât de puține avem pentru a crede în existența substanțelor materiale. În egală măsură se cere justificată rațional și credința în Dumnezeul lui Berkeley. Dar Hume și-a dus scepticismul și mai departe. Atât Locke,

cât și Berkeley luaseră ca de la sine înțeles conceptul de cauzalitate. Ei difereau doar prin aceea că Locke acceptase existența relațiilor de forță între particule fizice, în timp ce Berkeley acordase minților monopoliu asupra acțiunii cauzale. Hume a întreprins analiza relației de cauză și efect, iar rezultatul analizei a fost că ideea de forță, sau de acțiune cauzală, era un mit. Nu pot exista conexiuni necesare între evenimente distincte. Tot ce rămâne, așadar, e o serie de „percepții” trecătoare fără niciun obiect extern, fără niciun subiect persistent căruia să-i poată aparține și fără măcar o legătură între ele.

Acesta a fost rezultatul atribuit lui Hume de către cel mai capabil dintre criticii săi contemporani, reverendul Thomas Reid, care i-a succedat lui Adam Smith ca profesor de filosofie morală la Universitatea din Glasgow. Reid a fost fondatorul școlii scoțiene a filosofiei simțului comun, o tradiție care a continuat până în secolul al XIX-lea, iar lucrarea sa *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (*Cercetare asupra minții umane de pe principiile simțului comun*), publicată în 1764, a consacrat obiceiul de a considera prima carte a *Tratatului* lui Hume – pe care Hume însuși intenționase să o înlocuiască prin *Cercetare* – drept principala sursă a concepțiilor filosofice humeene. Reid a admis că Hume dusese premisele lui Locke până la concluzia lor logică. Din moment ce rezultatul era, evident, absurd, ceva trebuie să fi fost greșit la pornire. Principala eroare, din perspectiva lui Reid, era adoptarea teoriei ideilor de către Locke și continuatorii săi: supoziția că ceea ce este perceput în mod nemijlocit – indiferent că este numit idee, ca la Locke, sau calitate sensibilă, sau impresie, cum preferă Hume – ar fi ceva ce nu există în afara situației perceptuale în care apare. Dacă respingem această supoziție, cum fac într-adevăr acum majoritatea filosofilor, și urmăm simțul comun, care ne îndeamnă să luăm ca de la sine înțelesă existența persoanelor cărora le pot fi atribuite acte de percepție, precum și ideea că ele intră în contact direct prin simțuri cu una și aceeași lume de obiecte fizice ce există independent de actul de a fi percepute, atunci poate că scepticismul lui Hume nu ar primi răspuns în chiar toate detaliile, dar măcar părțile cele mai scandaloase ar fi eliminate.

Aceeași concepție despre Hume, cea a unui sceptic care a dus la pieire empirismul lui Locke și Berkeley, apare după mai bine de un secol

în opera filosofului de la Oxford T.H. Green. Acesta a publicat *Tratatul* lui Hume însoțit de o lungă introducere, al cărei scop principal era de a demola opera pe care o publica. Dar strategia sa de atac nu avea aproape nimic în comun cu cea folosită de Thomas Reid. Între timp, în pofida opoziției lui John Stuart Mill, influența lui Kant și Hegel se extindea cu întârziere asupra filosofiei britanice, tot mai mult în detrimentul filosofiei simțului comun. Green era unul dintre liderii acestei tendințe, iar principala sa obiecție la adresa lui Hume era că acesta nu admisesese în lume o altă ordine mai importantă decât cea rezultată din simpla asociere a ideilor. Încă o dată, demersul lui Hume a fost văzut ca legitim din perspectiva principiilor moștenite de la Locke și Berkeley, iar morala era că se cerea o nouă abordare. Așa văzuse lucrurile și Kant, care, în *Prolegomene*, îi acorda lui Hume meritul de a-l fi trezit din „sômnul dogmatic” și de a-i fi împins „cercetările în domeniul filosofiei speculative într-o direcție cu totul nouă”. La Oxford, în anii ‘30 – și poate chiar și în zilele noastre, în unele locuri – concepția standard despre Hume, avansată, de exemplu, de A.D. Lindsay (un fost director al colegiului Balliol, care scotea pe bandă rulantă introduceri la edițiile populare Everyman ale textelor filosofice cerute), era că, în pofida erorilor și inconsistențelor sale, pe care Green le vânase fără milă, Hume făcuse, totuși, un serviciu considerabil filosofiei. Arătând, pe de o parte, cum încrederea necritică în rațiune eșua în dogmatism și, pe de altă parte, reducând la absurd empirismul pur, el pavase drumul pentru Kant.

Din câte știu, primul comentator care l-a tratat pe Hume altfel decât ca pe un simplu epigon al lui Locke și Berkeley sau ca pe un precursor al lui Kant, și anume ca pe un filosof cu idei originale, ce meritau cel puțin un studiu serios, a fost profesorul Norman Kemp Smith, a cărui carte *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of its Origins and Central Doctrines* (*Filosofia lui David Hume: un studiu critic al originii și al doctrinelor centrale*) a fost publicată în 1941. Cartea lui Kemp Smith e foarte lungă și nu întotdeauna foarte clară, dar are la bază un studiu detaliat și cu bătaie lungă și meritul de a acorda deosebită atenție la ceea ce Hume a spus efectiv. De exemplu, el arată că, dacă intenția principală a lui Hume ar fi fost de a distruge moștenirea lui Locke și Berkeley, ar fi fost improbabil ca el să afirme, așa cum face în introducerea la *Tratat*, că „pretinzând... a explica principiile naturii umane, noi

de fapt propunem un sistem complet al științelor, construit pe o fundație aproape în întregime nouă, singura pe care ele pot sta în oarecare siguranță" (T xvi). El mai remarcă și că, deși Locke figurează în această introducere pe lista „unor filosofi englezi recent decedați care au început să pună știința omului pe un nou fundament”, ceilalți filosofi menționați de Hume, „Lord Shaftesbury, Dr. Mandeville, Dl. Hutcheson, Dr. Butler” (T xvii) sunt cu toții filosofi ai moralei. Această observație este în acord cu concepția lui Kemp Smith, conform căreia principală preocupare a lui Hume a fost de a asimila filosofia naturală filosofiei morale. În filosofia morală, Hume îl urmează astfel pe Francis Hutcheson, care vede judecățile noastre morale ca fiind bazate pe operațiile unui „simț moral” suveran. În filosofia naturală, cuprinzând studiul lumii fizice, suveranitatea aparține așa-numitelor „credințelor naturale”. Acestea sunt expresii ale „simțirii” (*feeling*), ea însăși guvernată de obiceiuri sau tradiții, nu subordonată rațiunii, în sens strict al termenului. Rațiunea deține controlul doar în domeniul limitat a ceea ce numim azi întrebări pur formale. Pe scurt, din perspectiva lui Kemp Smith, celebrul dicton al lui Hume cum că „rațiunea este și trebuie să fie doar sclava afectelor și nu poate pretinde să dețină alt rol decât cel de a le servi și a li se supune” (T 415) era menită a se aplica nu doar judecăților de valoare, cum a fost interpretată de obicei, ci tuturor judecăților, cu excepția exercițiilor pur formale ale intelectului. Va trebui să examinăm mai târziu în ce măsură este justificată această perspectivă globală asupra filosofiei lui Hume avansată de Kemp Smith.

Un lucru care iese la iveală din analiza atentă a textelor este mărimea distanței dintre Hume și Berkeley. Este adevărat că Hume vorbește despre Berkeley în *Tratat* ca despre „un mare filosof” (T 17), dar aceasta în primul rând datorită teoriei ideilor abstracte formulate de Berkeley, conform căreia „toate ideile generale nu sunt altceva decât idei particulare anexate unui anumit termen, care le dă o semnificație mai extinsă și le face să amintească uneori și de alți indivizi, asemănători lor” (T 17). În ce măsură această teorie merită descrierea pe care i-o face Hume, drept „una din cele mai mari și mai valoroase descoperiri făcute în ultimii ani în republica literelor”, e o altă întrebare la care va trebui să revenim. Hume este, de asemenea, la unison cu Berkeley în respingerea distincției lui Locke dintre idei ale calităților primare și

idei ale calităților secundare, iar în *Cercetare*, după ce clasează opinia că „ideile acestor calități primare sunt dobândite prin *Abstracție*” drept una „pe care, dacă o examinăm meticolos, o vom găsi ca fiind de neînțeles și chiar absurdă” (E 154)(C 215-216), își recunoaște îndatorarea față de Berkeley pentru acest argument sceptic. Apoi continuă spunând că „cele mai multe dintre scrierile acestui foarte ingenios autor formează cele mai bune lecții de scepticism care pot fi găsite fie printre autorii antici, fie printre cei moderni, fără a-l excepta pe Bayle” (E 155)(C 216). Aceasta reprezintă o prețuire deosebită la adresa lui Berkeley, cu atât mai mult cu cât – fapt documentat din abundență de Kemp Smith – opera sceptică a lui Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (*Dicționar istoric și critic*), apărută în 1697, a fost o sursă primară pentru scepticismul lui Hume. Hume știa foarte bine că Berkeley nu ar fi admis să se considere un sceptic. Dimpotrivă, el pune la oală scepticii cu ateii și cu liber-cugetătorii, ca adversari pe care sistemul său era menit să-i descurajeze. Dacă totuși, în pofida acestui lucru, Hume susține că toate argumentele lui Berkeley „sunt, de fapt, de natură sceptică”, temeiul său este că „ele nu admit niciun răspuns și nu produc nicio convingere. Singurul lor efect este că produc acea uluire, nehotărâre și confuzie momentană care sunt rezultatul scepticismului”. (E 155)(C 216).

A privit Hume în același fel și propriile sale argumente? Mărturiile, așa cum vom vedea, sunt contradictorii, chiar și în faimosul capitol ultim al primei cărți din *Tratat*, unde Hume susține a fi arătat „că intelectul, când acționează singur și conform principiilor sale cele mai generale, se autosubminează în întregime și nu lasă nici cel mai mic grad de evidență niciunei propoziții, nici în filosofie și nici în viața obișnuită” (T 267-268). Voi argumenta mai târziu că Hume exagerează aici valența sceptică a raționamentului său, dar ceea ce vreau acum să subliniez este că el se eschivează de la concluzia „că niciun raționament rafinat sau elaborat n-ar putea fi vreodată acceptat” (T 268). El observă chiar că „natura însăși este suficientă” pentru a-l vindeca de „melancolia filosofică” și își dă seama că este „determinat în mod necesar și absolut să trăiască, să vorbească și să acționeze ca ceilalți oameni în afacerile obișnuite ale vieții” (T 269). Totuși, aceasta nu implică o respingere a filosofiei. Spre sfârșitul capitolului, Hume își permite încă să „spere la stabilirea unui sistem sau set de opinii, dacă nu adevărat (căci poate asta ar însemna să sperăm la

prea mult), atunci măcar satisfăcător pentru mintea umană și care ar putea trece testul celei mai critice examinări" (T 272). Iar în *Cercetare*, care, să nu uităm, era menită să înlocuiască *Tratatul*, nota sceptică abia dacă este atinsă. Mai mult, atunci când apare, are un rol pozitiv: servește ca armă împotriva superstiției.

Nu este adevărat nici că Hume ar fi privit toate argumentele lui Berkeley ca neadmițând răspuns. Se poate să fi crezut că nu există nicio hibă detectabilă în argumentul prin care Berkeley infirmă existența materiei, deși și acest lucru este îndoielnic, dar în mod sigur a considerat că are un răspuns la tentativa lui Berkeley de a demonstra existența lui Dumnezeu. Acest răspuns reiese în *Cercetare* din replica adresată de Hume lui Malebranche, care îi răspunsese lui Descartes și devenise unul dintre aceia care „susțin că acele obiecte care sunt îndeobște numite *cauze* nu sunt în realitate nimic altceva decât *ocazii* și că principiul adevărat și direct al fiecărui efect nu este vreo putere sau forță din natură, ci voința Ființei Supreme, care dorește ca anume obiecte să fie pentru totdeauna unite unul cu altul" (E 70) (C 144). Comentariul lui Hume la acest excurs pe tărâmul basmelor, aplicabil în egală măsură și lui Berkeley, este că „dacă nu putem pătrunde tainele forțelor fizice, suntem „la fel de neștiutori în ceea ce privește modul sau forța prin care [o minte],⁷ chiar și [mintea] supremă, acționează fie asupra [sa însăși], fie asupra corpurilor" (E 72) (C 146). Dacă nu avem conștiința acestei puteri în noi înșine, nu explicăm nimic atribuind-o unei Ființe Supreme despre care nu avem nicio idee „în afară de ceea ce aflăm prin reflecția asupra propriilor noastre facultăți" (E 72) (C 146). Hume îl mai tachinează pe Berkeley și cu observația că „a delega un anumit grad de putere unor creaturi inferioare dovedește cu siguranță o mai mare putere a Divinității decât a produce fiecare lucru prin propria sa voință, în mod nemijlocit" (E 71) (C 145).

⁷ În ediția românească a *Cercetării asupra intelectului omenesc*, termenul englezesc „mind” a fost tradus prin „spirit”. Am considerat însă că este mai potrivită traducerea acestui termen prin „minte”, termenul „spirit” având anumite conotații incompatibile cu naturalismul lui Hume și tendința sa anti-religioasă predominantă. Pe parcursul lucrării de față, în pasajele citate din *Cercetare*, am înlocuit uniform termenul „spirit” cu cel de „minte”, utilizând paranteze pătrate pentru a semnala diferența față de textul românesc citat (n.tr.)

Hume are o aplecare pentru ironie comparabilă cu cea a confratelui său, istoricul Edward Gibbon, și, ca și Gibbon, este cel mai dornic să și-o etaleze atunci când scrie despre religie. Astfel, în eseu „Despre nemurirea sufletului”, pe care am văzut că s-a abținut să-l publice în timpul vieții, el observă că „nimic nu ar putea pune într-o lumină mai deplină obligațiile infinite pe care le are omenirea față de revelația Divină; căci vedem că niciun alt mijloc nu ar putea atesta acest mare și important adevăr” (G 406). Într-o manieră mai directă, el încheie capitolul din *Cercetare* unde arată că credința în miracole nu poate fi întemeiată, afirmând „că *Religia creștină* nu numai că a fost la început însoțită de minuni, dar chiar și astăzi nu poate fi crezută de niciun om cu judecată fără a admite una. Simpla rațiune nu ajunge pentru a ne convinge de adevărul ei și oricine este împins de *Credință* să adere la ea este conștient de un miracol permanent ce are loc în propria sa persoană, care răstoarnă toate principiile intelectului său și îl determină să creadă ceea ce este cu totul contrar obișnuinței și experienței” (E 131) (C 196).

Hume este consecvent în ostilitatea sa față de creștinism, nutrită atât pe temeiuri intelectuale, cât și pe temeiuri morale. Astfel, în eseu „Istoria naturală a religiei”, după ce admite că „romano-catolicii sunt o sectă foarte învățată”, citează și subscrive la verdictul lui „Averroes, faimosul arab”, „că dintre toate religiile, cea mai absurdă și fără sens este aceea ai cărei susținători își mănâncă deitatea, după ce au creat-o” (G 343), și adaugă din partea sa „că nu există nicio teză în tot păgânismul care să se preteze atât de bine la a fi ridiculizată precum cea a *prezenței reale*; căci este atât de absurdă, încât întregul argument își pierde forța” (G 343). Nici calvinistii nu stau mai bine: În cazul lor, Hume își însușește concepția prietenului său, Cavalerul Ramsey, că Dumnezeu lor evreu „este o ființă deosebit de crudă, nedreaptă, părtinitoare și implauzibilă” (G 355). Dovada în sprijinul acestei afirmații este dată pe larg și se arată că aderenții la calvinism îi întrec pe păgâni în blasfemie. „Păgânii degustători s-au mulțumit să divinizeze dorința trupească, incestul și adulterul, dar doctorii predestinarieni au divinizat cruzimea, mânia, furia, răzbunarea și cele mai întunecate vicii” (G 356). Aceasta ar putea părea o critică adresată doar doctorilor predestinarieni, dar Hume argumenta-se deja în *Cercetare* că, întrucât toate acțiunile umane sunt determinate, la fel ca toate evenimentele fizice, rezultă că, dacă la originea lor stă o

doctate, aceasta trebuie să fie „autoarea păcatului și a răului moral”, pe lângă toate celelalte. Ideea lui Leibniz că aceasta ar fi cea mai bună dintre toate lumile posibile, astfel că tot răul pe care îl manifestă este, de fapt, o dovadă a bunătății divine, i-a părut lui Hume la fel de ridicolă pe cât i-a părut și lui Voltaire, deși Hume nu avea temperamentul necesar pentru a scrie o operă de o ironie atât de sălbatică precum *Candid* a lui Voltaire.

În genere, Hume tinde să considere că aceia care cred într-un Dumnezeu unic, fie că au adoptat o versiune a creștinismului sau vreun alt tip de monoteism, au făcut un pas înainte din punct de vedere intelectual față de politeiști, care îmbrățișează, după Hume, una din cele mai primitive forme ale religiei. Pe de altă parte, intoleranța monoteiștilor, manifestată permanent prin persecutarea activă a celor ce le contestă concepțiile religioase, i-a făcut „mai dăunători societății” (G 338). Hume consideră că la originea credinței religioase stă ignoranța oamenilor față de cauzele naturale și „nesfârșitele speranțe și temeri ce animă mintea umană” (G 315). Pentru a-și împlini speranțele și a-și alina temerile, oamenii au căutat ființe asemănătoare cu ei înșiși, dar înzestrate cu puteri mult mai mari. Imaginarea unor astfel de ființe se explică prin „tendința universală în rândul oamenilor de a concepe toate ființele ca pe ei înșiși și de a transfera asupra fiecărui obiect acele calități cu care sunt bine familiarizați și de care sunt conștienți în mod intim” (G 317). Această tendință persistă chiar și când respectivele ființe nu iau decât rareori sau niciodată o formă fizică, iar numărul lor se reduce la unu.

Hume nu se declară niciunde ateu. Dimpotrivă, în „Istoria naturală a religiei” și în alte locuri din scrierile sale, el susține că acceptă argumentul planului divin. „Întreaga alcătuire a naturii”, scrie el, „denotă un Autor Inteligent; și niciun cercetător rațional nu poate, după o reflecție serioasă, să-și suspende nici măcar o clipă credința cu privire la principiile fundamentale ale Teismului și Religiei autentice” (G 309). Această remarcă nu ne izbește ca fiind nesinceră și trebuie să țin cont că aș putea avea prejudecăți când o interpretez ca fiind ironică. Este adevărat, totuși, că în superbe *Dialoguri privind religia naturală*, la care Hume a lucrat cu intermitențe în ultimii 25 de ani ai vieții lui, cele mai puternice argumente, așa cum vom vedea, sunt puse în gura lui Philo, al cărui rol

în dialog este de a respinge argumentul planului divin. Și sunt de acord cu Kemp Smith, căruia îi datorăm o ediție excelentă a *Dialogurilor*, că, fără a-și da vreodată cărțile pe față, Hume a intenționat ca un cititor inteligent să poată înțelege că el adopta poziția lui Philo. Într-adevăr, în opinia mea, unul din principalele scopuri ale filosofiei lui Hume a fost discreditarea nu doar a tipurilor mai superstițioase de teism, ci a oricărui tip de credință religioasă.

Studiind lucrările oricărui filosof faimos din secolul al XVII-lea sau de la începutul secolului al XVIII-lea, trebuie să ținem cont de faptul că ei nu făceau distincția – apărută mai recent – dintre filosofie și științele naturale sau sociale. Aceasta nu înseamnă că ei priveau filosofia drept o știință specială, ci că ei considerau fiecare formă de cercetare științifică drept filosofică. Pentru ei, distincția principală era cea dintre filosofia naturală, care se concentra asupra lumii fizice, și filosofia morală, pe care Hume o numea „știința naturii umane”. Era evident că filosofia naturală avansase cel mai mult dintre cele două. Filosofii moralei nu aveau rezultate comparabile ca importanță cu progresul în înțelegerea proceselor fizice din natură care începuse prin lucrările lui Copernic, Kepler și Galileo și culmina în operele lui Boyle și Newton. Cu toate astea, exista un sens în care atât Locke, cât și Hume considerau filosofia morală ca fiind dominantă. Motivul, așa cum îl prezintă Hume în introducerea la *Tratat*, era că „toate științele au o legătură, mai mult sau mai puțin, cu natura umană și că, oricât de mult s-ar îndepărta de ea oricare din ele, tot se întorc înapoi la ea pe o cale sau alta” (T xv). Există științe precum logica, morala, critica și politica, ce au o legătură mai strânsă cu natura umană decât celelalte, dar chiar și matematica și științele fizice depind de puterile cognitive ale omului. „Este imposibil”, spune Hume, „să prezicem ce schimbări și progrese am putea face în aceste științe dacă am cunoaște pe deplin întinderea și puterea intelectului omenesc și dacă am putea explica natura ideilor pe care le folosim și a operațiilor pe care le efectuăm în raționamentele noastre” (T xv).

Hume, ca și Locke înaintea sa, s-a hotărât să răspundă acestor nevoi. Avea un respect limitat pentru Locke, căruia îi reproșează, pe bună dreptate, folosirea termenului „idee” într-un sens excesiv de larg și pe care îl acuză, cam pe nedrept de această dată, de a fi fost amăgit de

scolastici într-o tratare proastă a subiectului ideilor înnăscute și de a fi permis ca „o ambiguitate și prolixitate asemănătoare” să-i caracterizeze „raționamentele... cu privire la multe altele” (E 22)(C 103). Dar împărtășește convingerea lui Locke că metoda experimentală de raționare, căreia atât Locke, cât și Hume îi atribuie realizările lui Newton și ale predecesorilor lui, era aplicabilă la științele morale. Totuși, Locke este cel care a avut o înțelegere mai profundă a teoriei newtoniene. Erau de acord amândoi că teoria depindea de „experiență și observație” (T xvi), dar spre deosebire de Hume, Locke a observat că în cazul lui Newton dependența era indirectă. A înțeles că Newton explicase comportamentul corpurilor în termeni de operații ale „părților lor minuscule”, care nu erau ele însele observabile, iar încercarea sa de a reconcilia acest fapt cu restricțiile plasate asupra întinderii ideilor noastre, precum și cu capacitatea noastră de cunoaștere ce decurgea din acestea, a dat naștere în mare măsură „ambiguității și prolixității” pe care i le reproșează Hume. Hume, pe de altă parte, vorbește despre Newton ca și cum acesta nu ar fi făcut mai mult decât simple inducții. Ce a vrut, probabil, Newton să spună prin repudierea ipotezelor la începutul *Principiei* – celebra afirmație „Hypotheses non fingo” („Nu imaginez ipoteze”) – era că nu propusese nicio propoziție pentru care să nu fi avut dovezi experimentale. Ceea ce pare să fi înțeles Hume a fost că Newton se abținuse de la orice generalizare care nu era direct bazată pe instanțe observate. Această eroare istorică are anumite repercusiuni asupra modului în care tratează Hume cauzalitatea, un element al sistemului său pe care l-a considerat, pe bună dreptate, de primă importanță, dar voi încerca să arăt că forța argumentului său nu este diminuată semnificativ prin aceasta. Nu sunt repercusiuni asupra încercării lui de a dezvolta o știință a minții, dat fiind că relevantă în acest caz este doar abilitatea sa de a da descrieri corecte ale diferitelor stări de conștiință și, rămânând pe terenul observațiilor de zi cu zi, de a descoperi generalizări pe care ar fi rezonabil să considerăm că acestea le satisfac.

Cel puțin la prima vedere, metoda folosită atât de Locke, cât și de Hume era foarte simplă. Ei puneau două întrebări: Care sunt materialele cu care este aprovizionată mintea? Și ce poate face mintea cu ele? Răspunsul lui Hume la prima întrebare este că materialul constă din percepții, pe care el le împarte în două categorii: impresii și idei. În

Rezumatul anonim în care preamărește virtuțile *Tratatului*, Hume spune că autorul numește „*percepție* orice se poate prezenta minții, fie că ne folosim simțurile, fie că suntem animați de afecte sau că ne exercităm gândirea și reflecția” (T 647). În continuare, el afirmă că o percepție trebuie numită *impresie* „când simțim un afect sau o emoție de orice fel, sau când simțurile ne transmit imagini ale obiectelor exterioare” (T 647). „*Impresiile*”, adaugă el, „sunt percepțiile noastre vii și puternice” (Se sugerează că motivul pentru care *ideile* sunt, prin comparație, mai palide și mai slabe este acela că ele se formează „când reflectăm la un afect sau la un obiect care nu este prezent” (T 647).

Cu excepția referinței la obiecte exterioare, care constituie, așa cum vom vedea, o problemă serioasă pentru Hume, această descriere a ce înțelege el prin impresii e foarte asemănătoare cu cea oferită în *Tratat*. În *Tratat*, Hume le prezintă drept acele percepții ce intră în conștiința noastră „cu maximă forță și violență” și adaugă că include sub această denumire „toate senzațiile, afectele și emoțiile noastre, când apar pentru prima dată în suflet” (T 1). În *Cercetare*, el se mulțumește să spună că, prin termenul *impresie*, înțelege „toate trăirile noastre mai vii, pe care le avem când auzim, vedem sau pipăim, iubim, urăm, dorim sau voim” (E 18) (C 99), dar această definiție atât de comprimată este înșelătoare. Caracteristica principală a impresiilor nu este forța sau vivacitatea lor, ci caracterul lor nemijlocit; acesta poate avea, în general, efectul de a le face mai vii decât imaginile din memorie și decât creaturile imaginare, pe care Hume le include în tabăra ideilor, dar dovezile empirice nu susțin supoziția că ar fi întotdeauna așa.

Spre deosebire de Locke, Hume nu are obiecții în a spune că impresiile sunt înăscute. El remarcă: „Dacă prin înăscut se înțelege ceea ce ia ființă odată cu nașterea noastră, discuția pare să fie ușuratică, fiindcă nu merită să cercetăm în ce moment începe gândirea” (E 22) (C 103). În *Cercetare*, unde apare acest pasaj, prin „înăscut” înțelege „ceea ce este original, ceea ce nu este reprodus după vreo percepție anterioară”, iar în *Rezumat*, prin „înăscut” înțelege ceea ce apare „în mod nemijlocit din natură”; în ambele cazuri, el conchide că toate impresiile sunt înăscute. Dar aceasta nu pare să fie adevărat despre impresiile noastre senzoriale, conform primei definiții, decât dacă termenul „reprodus” este

luat într-un sens foarte restrâns. Iar dacă le aplicăm a doua definiție, nu obținem decât un mod diferit de a spune că impresiile senzoriale sunt conținuturi nemijlocite ale percepției senzoriale. Oricum, exemplele pe care le dă Hume arată în mod clar că el este preocupat aici în primul rând de afecte. Teza sa este că lucruri precum „iubirea de sine, indignarea față de nedreptățile pe care le suferim sau atracția dintre sexe” (E 22)(C 103) sunt inerente naturii umane.

Există pasaje în care Hume pare să sugereze că distincția sa dintre impresii și idei poate fi echivalată cu cea dintre simțire și gândire, dar aceasta nu înseamnă că ar fi anticipat distincția trasată de Kant între intuiții și concepte. Impresiile lui Hume nu numai că pătrund în minte sub concepte, dar aceste concepte li se aplică în mod garantat. Argumentul lui Hume este că „dat fiind că toate acțiunile și senzațiile minții ne sunt cunoscute prin conștiință, ele trebuie în mod necesar ca în fiecare instanță să pară ceea ce sunt și să fie ceea ce par. Cum orice lucru care pătrunde în minte este în *realitate* o percepție, este imposibil ca ceva să pară diferit pentru *simțire*. Căci aceasta ar însemna să presupunem că ne putem înșela chiar și în privința lucrurilor de care suntem conștienți în modul cel mai intim” (T 190). E adevărat că această afirmație apare în contextul în care Hume urmărea să conteste că o impresie ar putea trece drept un obiect extern, dar cred că e suficient de clar că intenționa ca afirmația că „toate senzațiile sunt simțite de minte așa cum sunt ele în *realitate*” să se aplice recunoașterii noastre a calităților lor. Dacă are sau nu dreptate în această privință e o chestiune nerezolvată. Nu e nicio îndoială că putem cu bună credință să descriem greșit ce simțim sau felul cum ne apar lucrurile, dar se poate argumenta că, în astfel de cazuri, greșelile sunt pur verbale. Așa cum s-a exprimat cândva Bertrand Russell, „ceea ce cred e adevărat, dar mi-am ales prost cuvintele”. Dificultatea stă în faptul că există cazuri unde linia dintre eroare factuală și eroare verbală e greu de trasat. Din fericire, în ceea ce îl privește pe Hume, întrebarea poate fi lăsată deschisă. El se vede obligat să susțină că estimările pe care le facem despre calitățile impresiilor noastre sunt supuse unui risc de eroare relativ neînsemnat, dar nu că sunt infailibile. Și, într-adevăr, când vine vorba de evaluarea proporțiilor comparative ale impresiilor cu întindere spațială, pe care el le consideră complexe, Hume admite posibilitatea îndoielii și a erorii. Răspunsurile noastre la

întrebarea dacă acestea sunt „mai mari, mai mici sau egale” sunt „uneori infailibile, dar nu întotdeauna” (T 47).

Un element mai important în teoria lui Hume despre impresii este faptul că acesta le consideră pe toate „existențe interne și trecătoare” (T 194). Argumentele cu care își susține această poziție sunt, ca de multe ori la Hume, un amestec de argumente logice și de argumente experimentale. Experimentele care ar trebui să „ne convingă că percepțiile noastre nu au existență independentă” sunt cele ce figurează de obicei în literatura filosofică sub titlul prost ales de „argumentul iluziei”. Opinia, pentru care există dovezi empirice, „că toate percepțiile noastre sunt dependente de organele noastre, de dispoziția nervilor noștri și a forței vitale... este confirmată de aparenta creștere și micșorare a obiectelor în funcție de distanță, de aparentele modificări ale formei, de schimbările culorii și ale altor calități în funcție de afecțiunile și bolile noastre și de un număr infinit de alte experimente de același tip” (T 211).

Lăsând la o parte întrebarea dacă Hume este îndreptățit, date fiind premisele sale, să invoce în acest fel fizica și fiziologia, argumentul este evident neconvingător pentru oponenți ca Reid, care adoptă concepția simțului comun, potrivit căreia prin percepția senzorială normală ne sunt date în mod nemijlocit obiecte fizice. Este neconvingător, pentru că poziția lor nu îi obligă nici să nege că percepțiile noastre sunt dependente cauzal de un număr de factori pe lângă existența obiectului perceput, nici să susțină că întotdeauna percepem lucrurile așa cum sunt. Cred, de aceea, că ar fi fost mai bine ca Hume să se bazeze pe argumentul său pur logic, potrivit căruia este autocontradictorie supoziția ca o entitate definită drept conținutul unei percepții particulare să poată avea existență independentă, de sine stătătoare. Pe scurt, impresiile sunt considerate „interne și trecătoare” prin definiție. În pofida tendinței curente, voi argumenta că această procedură, sau în orice caz una foarte asemănătoare ei, este legitimă și poate constitui baza unei teorii plauzibile a percepției.

Pentru motive ce vor deveni clare curând, Hume era în primul rând preocupat de *idei*, dar explicațiile pe care le dă cu privire la folosirea termenului *idee* sunt fugitive și indecvate. În *Tratat*, el spune că numește *idei* „imaginile palide” ale impresiilor „în gândire și raționare” (T 1).

În *Rezumat* spune: „Când reflectăm la un afect sau la un obiect care nu este prezent, această percepție este o *idee*. Ca atare, *impresiile* sunt percepțiile noastre vii și puternice; *ideile* sunt percepțiile mai palide și mai slabe” (T 647). Aceeași lămurire este dată și în *Cercetare*, cu excepția faptului că ordinea explicațiilor este inversată. Subiectul este introdus prin observația că „putem... împărți toate [percepțiile]⁸ în două clase sau specii, care se disting prin gradele lor diferite de intensitate și vivacitate” (E 18) (C 99).

Motivul pentru care am spus că aceste explicații sunt inadecvate nu este doar acela că se bazează pe presupuziția falsă, că rolul conceptelor, jucat la Hume de idei, ar fi întotdeauna îndeplinit de imagini. Ci mai degrabă acela că accentul este pus pe factorul care nu trebuie. Să luăm în considerare, de dragul argumentației, cazul în care gândul la un anumit afect sau la o senzație ia forma unei imagini. Poate să fie sau să nu fie adevărat că imaginea este în mod intrinsec mai puțin vie decât era afectul sau senzația respectivă atunci când s-a produs. Important este că niciun grad de vivacitate sau paloare nu o poate înzestra cu o referință dincolo de ea însăși. A fi o imagine a afectului sau a senzației – acest lucru trebuie interpretat drept simbol; el trebuie să dea naștere la credința nu doar în propria sa existență, ci în existența a ceea ce *reprezintă* și atunci problema propriei sale intensități comparative devine irelevantă.

⁸ În ediția românească a *Cercetării asupra intelectului omenesc*, termenul englezesc „perception” a fost tradus prin „stare a spiritului” sau „trăire”. Traducătorii arată (C 233) că au optat pentru această traducere pentru a evita confuziile ce ar putea apărea din faptul că, în contextul scrierilor lui Hume, termenul „perception” are și alte conotații decât cele asociate în prezent termenului „percepție”. Totuși, cred că modul în care folosește Hume aceste termen este explicat și ilustrat cu suficientă claritate, în special în lucrarea de față, pentru a preîntâmpina orice confuzie; de asemenea, același termen („perception”) este folosit de Ayer în această lucrare și în sensul său actual, atunci când face referire la teoriile actuale ale percepției; de aceea, traducerea prin „stări de spirit” în acest context mai mult ar îngreuna înțelegerea și lectura. Ca și în cazul termenului „mind”, în pasajele citate din *Cercetare* am înlocuit uniform expresia „stări ale spiritului” cu „percepții”, utilizând paranteze pătrate pentru a semnaliza diferența față de textul românesc citat (n.tr.).

Toate acestea pot fi ilustrate clar prin exemplul memoriei. Se întâmplă ca Hume să aibă puține de spus despre memorie. Hume o numește o facultate prin care ne repetăm impresiile, deși desigur că nu este posibil, în concepția sa, ca o impresie să se repete la modul literal, și spune că ceea ce este reprodus în memorie este ceva care, în privința vivacității, „este cumva între impresie și idee” (T 8). În genere, Hume pare să considere ca de la sine înțeles că memoria este demnă de încredere, cel puțin în ceea ce privește evenimentele recente. (El pune datele memoriei pe același nivel cu datele nemijlocite ale percepției senzoriale, ca surse ale cunoașterii ce servesc drept bază pentru inferențe mai îndrăznețe, și vom vedea că tocmai îndreptățirea noastră de a face astfel de inferențe mai îndrăznețe reprezintă preocuparea sa principală. Ceea ce ne interesează în contextul de față este modul cum distinge Hume între idei ale memoriei și idei ale imaginației. Conform unui principiu fundamental al lui Hume pe care îl vom examina curând, ambele trebuie să fie derivate din impresii prealabile, dar în timp ce memoria, atât timp cât funcționează corect, „păstrează forma originală în care obiectele i-au fost prezentate” precum și ordinea în care au apărut ele inițial, imaginația, cât timp se limitează la domeniul impresiilor trecute, este liberă să aranjeze corespondenții acestora în orice ordine și să îi combine oricum îi place, indiferent dacă aceste combinații au apărut în realitate sau nu. Există, totuși, problema, în mare parte ignorată de Hume, dar amintită o dată în trecere, că nu ne putem întoarce la impresiile noastre trecute pentru a descoperi care dintre situații se obține. Prin urmare, singurul criteriu efectiv de a distinge memoria de imaginație „stă în intensitatea și vivacitatea ei superioară” (T 85) – aceiași termeni folosiți în *Cercetare* pentru a distinge impresiile de idei. În comparație cu ideile „vii și puternice” ale memoriei, ideile imaginației sunt „palide și slabe” (T 9).

Acest lucru este evident inacceptabil. În primul rând, este perfect posibil să ne amintim o experiență trecută, de exemplu, o conversație la care am participat sau un sentiment de dezamăgire avut când ceva a evoluat prost, fără ajutorul vreunei imagini. Este posibil chiar să ne imaginăm că ceva se întâmplă, fără să folosim efectiv vreo imagine. Haideți totuși să luăm în considerare doar cazurile în care imaginile chiar joacă un rol. Este pur și simplu fals că imaginile din imaginație ar fi întotdeauna mai palide și mai slabe decât cele ce alcătuiesc amintirile. Într-adevăr,

Hume însuși admite acest lucru într-una din secțiunile Apendicelui la *Tratat* și se protejează spunând că, chiar dacă o ficțiune poetică creează un tablou mai viu, totuși ideile pe care le prezintă „sunt diferite pentru *sintțire* de cele care vin din memorie și judecată” (T 631). Dar aceasta înseamnă, de fapt, a admite că întreaga chestiune a vivacității relative e în afara subiectului. Trăsătura distinctivă a memoriei, indiferent că este însoțită de imagini sau nu, stă în faptul că acesta arată credința unei persoane într-un lucru pe care l-a cunoscut: în sensul care îl interesează pe Hume, este vorba de credința că o anumită experiență trecută a avut loc. Trăsătura distinctivă a imaginației – exceptând cazul în care spunem despre ceva că e imaginar pentru a da de înțeles că nu există – este că aceasta e neutră cu privire la existența stărilor de fapt pe care le reprezintă. Hume avea dreptate atunci când susținea că există doar o diferență de „tonalitate” între amintirea unei experiențe trecute și reconstruirea prin imaginație a unei experiențe despre care credem cu adevărat că a avut loc, dar se înșela dacă considera aceasta ca fiind singura sau cea mai importantă chestiune relevantă în discuție.

Folosesc condiționalul pentru că nu este clar dacă întotdeauna Hume a considerat așa. Hume nu era un scriitor consecvent și, în Apendicele la *Tratat*, într-o notă la secțiunea intitulată „On the Nature of the Idea, or Belief” („Despre natura ideii sau credinței”), el spune că, atunci când dăm o descriere filosofică a credinței „nu putem face decât să asertăm că este ceva *sintțit* de minte, care distinge ideile judecății de ficțiunile imaginației” (T 629). E adevărat că el nu include explicit amintirile printre ideile judecății, dar acest lucru poate fi atribuit contextului; și este, de asemenea, adevărat că spune în continuare despre ideile la care aderăm că sunt „mai puternice, mai stabile și mai vii” decât reveriile noastre. Însă acum pare că termeni precum „viu” sunt folosiți într-un sens tehnic, ce implică faptul că ideile la care se aplică merită consimțământul nostru.

Problema e că Hume nu a avut o teorie adecvată a înțelesului și a referinței. Spre sfârșitul Apendicelui la *Tratat*, el admite că nu este mulțumit de modul cum a analizat credința. Întrucât asociază credința în primul rând cu inferența și asumă că toate inferențele trebuie să se bazeze în cele din urmă pe o impresie oarecare, el începe prin a defini

credința drept „o idee vie legată de, sau asociată cu, o impresie actuală” (T 96); dar aici, din nou, cuvântul „vie” nu își are rostul decât dacă stă de fapt pentru o expresie de genul „acceptată”. Hume a făcut, într-adevăr, observația corectă că nu putem considera credința drept o altă idee, lipită la ideea care dă conținutul credinței; căci, după cum ne-am exprima acum, ceea ce este afirmat printr-un enunț rămâne la fel, indiferent dacă este crezut sau nu. De asemenea, argumentează Hume, credința nu poate fi o impresie, deoarece este atașată la concluzii ce constau doar din idei. Uneori o numește simțământ (*sentiment*), fără a clarifica ce înțelege prin simțământ, dacă nu este nici impresie, nici idee. În cele din urmă, se mulțumește să spună în *Cercetare* „că [credința] constă nu atât în natura particulară a ideilor sau ordinea lor, cât în modul cum sunt ele reprezentate și cum le simte [mintea]” (E 49) (C 126). Această lămurire nu e prea edificatoare, dar, pentru a fi corecți față de Hume, trebuie să spunem că problema formulării unei analize a credinței care să nu fie nici trivială, nici circulară își așteaptă încă răspunsul. Încercările recente de a o analiza în termeni de predispoziții la acțiune nu au fost încununate de succes, după părerea mea.

S-ar putea crede că o teorie a referinței era implicită în analiza făcută de Hume ideilor abstracte, dar, aici mai mult decât oriunde, Hume e dezavantajat de asumpția falsă că folosirea unui concept constă în formarea unei imagini. Aceasta îl face să depună o muncă inutilă de a dovedi că imaginile au calități determinate, propoziție pe care nu o deosebește clar de propoziția – pentru care, de asemenea, argumentează – că imaginile reprezintă indivizi particulari care au calități determinate. Nu sunt sigur dacă prima din aceste propoziții e adevărată, dar, chiar dacă sunt ambele adevărate, ele sunt irelevante, întrucât folosirea unui termen general nu are nevoie să fie însoțită de nicio imagine și nici de gândul vreunui individ particular. Hume are într-adevăr dreptate atunci când îmbrățișează „descoperirea” lui Berkeley că proprietatea de a fi generali le revine termenilor nu în virtutea faptului că stau pentru o entitate abstractă, ci în virtutea folosirii lor, dar nu are nimic mai informativ de spus despre folosirea lor decât că „indivizii sunt adunați laolaltă și plasați sub un termen general pe criteriul asemănării dintre ei” (T 23).

Am făcut referire mai devreme la un principiu fundamental al lui Hume privitor la derivarea ideilor. Acest principiu, așa cum a fost enunțat prima dată în *Tratat*, este „că toate ideile noastre simple la prima lor apariție sunt derivate din impresii simple, care le corespund, și pe care le reprezintă cu exactitate” (T 4). Importanța deosebită a acestui principiu pentru Hume rezidă în faptul că el îi oferă un criteriu de legitimitate a ideilor sau conceptelor. După cum arată în *Cercetare*, „dacă avem vreo bănuială că un termen filosofic este întrebuințat fără vreo semnificație, fără să fie legat de o idee (așa cum se întâmplă foarte des), va trebui să cercetăm din ce impresie este derivată presupusa idee” (E 22) (C 103).

Hume tratează acest principiu drept o generalizare empirică, la care, în mod cam ciudat, sugerează imediat un contraexemplu. El imaginează cazul în care un om a întâlnit diverse nuanțe de culoare, cu excepția uneia, și sugerează – în mod corect, de altfel – că omul și-ar putea forma o idee a nuanței lipsă ca fiind de o tentă intermediară între altele două. După ce construiește acest contraexemplu, Hume se descotorosește de el cu nepăsare, spunând că este prea „particular și aparte” pentru a-l obliga să renunțe la maxima sa generală și, într-adevăr, continuă să-și trateze maxima ca și cum ar avea valabilitate universală. Ar fi putut evita acest afront la adresa logicii, dacă și-ar fi modificat principiul astfel încât să se aplice nu originii, ci realizării ideilor. Cerința ar fi atunci ca orice idee să poată fi satisfăcută de vreo impresie. Acest principiu poate fi apărut, cred, dacă termenul „satisfăcută” e interpretat în mod generos, astfel încât să permită ca o idee să fie satisfăcută, dacă intră într-o teorie care poate fi confirmată, măcar indirect, prin experiența senzorială. Totuși această modificare ne-ar îndepărta cam mult de Hume. O modificare pe care ar fi putut să o accepte este ca ideile să fie capabile de a fi instanțiate de impresii, dar aceasta, deși face loc pentru contraexemplul său, este încă prea restrictivă. În practică, Hume acceptă idei precum cele ce pot fi instanțiate de corpuri, construite ele însele din impresii prin anumite activități ale imaginației. Vom discuta mai târziu în ce măsură această practică se depărtează de teoria sa oficială.

Cu atenția fixată pe idei, Hume purcede la trecerea în revistă a modurilor în care acestea se asociază. În *Tratat*, Hume distinge șapte tipuri diferite de relații filosofice, pe care le împarte în două grupuri, după

criteriul dacă ele pot fi sau nu „obiecte ale cunoașterii și certitudinii”. Cele patru relații care pot primi această calificare, întrucât depind doar de proprietățile intrinseci ale ideilor, sunt *asemănarea*, *contrarietatea*, *gradele calitative* și *proporțiile cantitative sau numerice*. {Cele trei rămase sunt *identitatea*, *relațiile de timp și spațiu* și *cauzalitatea*. Motivul pentru care plasează *identitatea* în al doilea grup este că obiectele perfect asemănătoare pot fi, totuși, numeric diferite, dacă nu coincid atât în spațiu, cât și în timp. {Aceasta confirmă ceea ce era deja clar, că așa-numitele relații dintre idei la Hume nu sunt numai atât, ci includ și relații între obiectele ce cad sub idei. {Într-adevăr, dintre toate *relațiile* pe care le enumeră, poate doar cea de *contrarietate* să fie pur conceptuală. }

Această împărțire a relațiilor prefigurează al doilea principiu fundamental al lui Hume, care spune că „toate obiectele rațiunii sau cercetării omenești pot fi împărțite în mod firesc în două categorii, și anume: *relații între idei și fapte*” (E 25)(C 105). În această propoziție, luată din *Cercetare*, afirmațiile privind relațiile dintre idei sunt tratate ca fiind pur conceptuale și, ca atare, „certe fie în mod intuitiv, fie în mod demonstrativ”. Ele includ științele geometriei, algebrei și aritmeticii. Hume nu are aproape nimic de spus despre ele, interesul său îndreptându-se spre credințele noastre despre fapte. Ceea ce îl determină, în *Cercetare*, să reducă lista relațiilor la trei, „și anume, *asemănare*, *contiguitate* în timp și spațiu și *cauză și efect*” (E 24)(C 104). Primele două sunt doar principii de asociere. Relația importantă este cea dintre *cauză și efect*, pe care, potrivit lui Hume, par să se bazeze toate raționamentele privitoare la fapte.

Aceasta este, așadar, relația pe care Hume se hotărăște să o cerceteze. Trebuie, totuși, să observăm că atunci când o cercetează, în domeniul filosofiei naturale, o înțelege ca având loc nu între impresii trecătoare, ci între corpuri durabile. Aceasta se vede din exemplele sale și, într-adevăr, analiza pe care o face cauzalității poate apărea ca plauzibilă numai dacă relația este înțeleasă în acest fel. La fel, în filosofia morală, el se bazează pe existența eurilor (*selves*) persistente. Trebuie, de aceea, să începem prin a arăta cum poate ajunge la aceste concepții fără a face dovada unei inconsecvențe prea flagrante.

Capitolul 3

Corpuri și euri

Oricât de sceptic s-ar fi declarat Hume, nu e nicio îndoială că el credea în existența așa-numitelor obiecte fizice ale simțului comun. Chiar presupunând că își lăsase în urmă sinele filosofic – ceea ce, de fapt, n-a făcut – atunci când a scris volumele istorice și eseurile politice, precum și atunci când – după spusele sale – juca table și se amuza cu prietenii, există dovezi din plin ale acestei credințe în chiar scrierile lui filosofice. Hume este interesat de afecte și emoții – pe care le include în categoria „impresiilor secundare” – deoarece acestea joacă un rol în teoria sa morală, însă nici în prima carte a *Tratatului*, nici în *Cercetarea asupra intelectului omenesc* nu acordă prea multă atenție impresiilor originale ale simțurilor. El face diverse observații despre ele la modul general, referindu-se, așa cum am văzut, la presupusa forță și vivacitate cu care ele impresionează mintea sau la caracterul lor de „existențe interne și trecătoare”, dar nu are prea multe de spus despre ele în detaliu. Când dă exemple de fapte, Hume nu face referire la culori și forme, ci la moartea lui Cezar în Casa Senatului de la Roma, la proprietățile mercurului și aurului, la mușchii și nervii din corpul omenesc, la soare și planete, la flori și copaci sau la impactul reciproc al bilelor de biliard. Așa cum vom vedea, de conjuncția constantă a obiectelor de acest tip depinde analiza pe care Hume o face cauzalității. N-ar fi avut niciun rost ca el să-și aplice teoria la impresii – așa cum ar fi trebuit să facă dacă ar fi crezut cu adevărat că nu există nimic altceva –, pentru bunul motiv că impresiile noastre veritabile nu manifestă regularitatea cerută. Pentru a da un exemplu simplu: poate fi foarte bine adevărat că trandafirii plantați primăvara înfloresc în mod obișnuit vara, dar aceasta nu e totuna cu a spune că impresia vederii plantării unui trandafir e urmată în mod obișnuit de impresia vederii trandafirului înflorind. E posibil să nu fim prezenți la momentul înfloririi sau, chiar dacă suntem prezenți, atenția ne poate fi captată de altceva.

Să admitem, așadar, că Hume a crezut în existența corpurilor, așa cum propriile sale scopuri filosofice îi impuneau să facă. De altfel, la

începutul secțiunii din *Tratat* intitulată „Of Scepticism with regard to the Senses” („Despre scepticismul cu privire la simțuri”), care reprezintă principala sursă pentru a-i atribui o „teorie a lumii exterioare”, el chiar face declarația criptică: „Putem foarte bine pune întrebarea: *Ce cauze ne determină să credem în existența corpurilor?* Dar n-are rost să întrebăm: *Există sau nu corpuri?* Acesta este un lucru pe care trebuie să-l luăm ca de la sine înțeles în toate raționamentele noastre” (T 187). Chiar și așa, rămân destule întrebări care își caută răspunsul. Am văzut că acele corpuri a căror existență Hume o ia ca de la sine înțeleasă sunt lucruri precum case, cărți și copaci, corpuri de animale și de oameni, cu organele lor interne cu tot. Cum le concepea el? Asemenea lui Locke, drept cauze externe ale impresiilor senzoriale? Asemenea lui Berkeley, drept conglomerate de calități sensibile? Sau într-o manieră proprie? Are Hume răspuns la întrebarea cauzală despre cum ajungem să credem în existența corpurilor, dar ce vrea să spună prin afirmația că nu are rost să întrebăm dacă există sau nu corpuri? Cea mai la îndemână interpretare a acestei afirmații ar fi că credința noastră în existența corpurilor este neîndoielnic adevărată. Dar concluzia cercetării pe care o întreprinde Hume asupra cauzelor acestei credințe arată că, luată fie în forma ei comună, fie în cea „filosofică”, cum o numește Hume, credința în existența corpurilor este nu doar neadevărată, ci și total confuză. E adevărat, el nu se așteaptă ca această concluzie să ne convingă pe termen lung. „Doar nepăsarea și neatenția”, spune el, „ne oferă remediu. Din acest motiv mă bazez pe ele în întregime și consider ca fiind dincolo de orice îndoială că, oricare ar fi opinia cititorului în momentul de față, peste o oră de-acum înainte va fi convins că există atât lumea exterioară, cât și cea interioară” (T 218). Să interpretăm aceasta drept o confirmare a punctului de vedere avansat de Kemp Smith, conform căruia Hume intenționase să situeze „credințele naturale” mai presus de intelect? Dar în ce anume se presupune că ar consta aceste credințe naturale, mai exact?

Încă o dată, mărturiile sunt contradictorii. Există pasaje care par să indice că vorbind despre obiecte „exterioare”, Hume le concepe în maniera lui Locke, drept cauze relativ durabile ale impresiilor noastre senzoriale „interne și trecătoare”. Spre exemplu, am văzut deja că, atunci când definește impresiile în *Rezumat*, el spune că simțurile ne transmit imagini ale obiectelor exterioare. De asemenea, în *Tratat*, la începutul

cărții „Despre afecte”, unde operează distincția dintre impresii originale și impresii secundare, Hume vorbește despre impresiile originale ca fiind „cele ce apar în suflet fără nicio percepție anterioară/din constituția corpului, din forța vitală sau din acțiunea obiectelor asupra organelor externe” (T 276). În capitolul dedicat ideilor noastre despre spațiu și timp, din prima carte a *Tratatului*, Hume spune că „nu putem pretinde a cunoaște corpurile altfel decât prin acele proprietăți exterioare ce se dezvăluie simțurilor” (T 64), iar implicația că corpurile au și alte proprietăți, aflate dincolo de cunoașterea noastră, se confirmă printr-o notă la capitolul dintr-un *Apendice* unde vorbește despre natura reală a poziției corpurilor, care poate să permită sau nu existența vidului, lucru neștiut (T 639). Hume consideră aceasta ca decurgând din „filosofia newtoniană”, pe care în cea mai mare parte nu o contestă, dar pe care totuși – în singurul loc în care îi examinează fundațiile – o contestă foarte ferm, sugerând și că nu este o chestiune pe care nepăsarea și neatenția cititorului i-ar permite să o accepte.

Ca de atâtea ori la Hume, *Cercetarea* sintetizează cu mai multă eleganță și claritate o poziție pentru care argumentele sunt formulate în *Tratat*. În acest caz, ni se spune că

„Pare evident că oamenii sunt împinși de un instinct sau o înclinație naturală să aibă încredere în simțurile lor și că, fără niciun raționament sau chiar aproape înainte de folosirea rațiunii, noi presupunem întotdeauna un univers exterior, care nu depinde de percepția noastră și care ar exista chiar dacă noi, împreună cu toate celelalte ființe sensibile, am fi absenți sau nimiciți.”

(E 151)(C 213)

Hume continuă prin a atribui această credință chiar și „creației animale”. Apoi adaugă:

„Pare de asemenea evident că, atunci când oamenii urmează acest instinct orb și puternic al naturii, ei presupun întotdeauna că înseși imaginile înfățișate de simțuri sunt obiectele exterioare și nu bănuiesc vreodată că unele nu ar fi nimic altceva decât reprezentările celorlalte. Chiar despre această masă, pe care o vedem albă și pe care o simțim tare, se crede că există independent de percepția noastră și că

este ceva exterior [minții noastre] care o percepe. Prezența noastră nu-i conferă existență, absența noastră nu o nimicește. Ea își păstrează existența uniformă și deplină, independent de situația ființelor inteligente care o percep sau o consideră."

(E 151-152) (C 213)

Din păcate, în concepția lui Hume, „această părere generală și originară a tuturor oamenilor” nu rezistă la o examinare critică. Ea sucombă în fața „cele mai simple filosofii”, cu rezultatul că „niciun om care gândește nu s-a îndoit vreodată că existențele pe care le avem în vedere atunci când spunem *această casă* și *acest copac* nu sunt nimic altceva decât [percepții] și copii sau reprezentări fugare ale altor existențe care rămân uniforme și independente” (E 152) (C 213-214). Toate ar fi bune și frumoase dacă am avea temeiuri pentru a crede în existența acestor obiecte independente, dar Hume susține că nu avem. Supoziția că percepțiile noastre sunt legate de obiectele exterioare nu poate, evident, să se bazeze pe experiență și este, de asemenea, spune Hume, „fără nicio bază rațională” (E 153) (C 214). Această situație îi dă câștig de cauză scepticului. Hume nu este încântat de rezultat, dar nu caută niciun mod să-l conteste; nu încearcă, de pildă, să găsească vreo hibă în argument. Ceea ce face în schimb este pur și simplu să-l trateze cu indiferență. Îl punem pe scepticul extrem la respect întrebând cărui scop crede el că servește activitatea sa. El „nu se poate aștepta ca filosofia sa să aibă vreo înrăurire durabilă asupra [minții] sau, dacă ar avea-o, ca această înrăurire să fie binefăcătoare pentru societate” (E 160) (C 220). Dimpotrivă, ea ar fi foarte dăunătoare, dat fiind că lipsa de acțiune la care ar conduce ar pune capăt existenței oamenilor. Dar: „Natura este întotdeauna mai puternică decât toate principiile” Scepticul va fi silit să mărturisească că „toate obiecțiile sale sunt simple distracții și nu pot avea nicio altă năzuință decât aceea de a arăta situația ciudată a oamenilor, care trebuie să acționeze, să gândească și să creadă” (E 160) (C 221). Remarcile de acest fel sprijină, într-adevăr, teoria lui Kemp Smith, conform căreia Hume a încercat să arate că *fațiunea* trebuie să cedeze locul credințelor noastre naturale, dar nu mi se pare că o fac de nezdruccinat. Dacă aceasta ar fi fost intenția lui Hume, nu cred că ar fi încheiat secțiunea în cheie sceptică, subliniind neputința noastră de a ne întemeia presuposițiile acțiunilor ori de a res-

pinge obiecțiile ce se pot ridica împotriva lor. În plus, Hume nu afirmă explicit despre credințele noastre naturale că sunt adevărate.

Există, totuși, un aspect important asupra căruia sunt de acord cu Kemp Smith și anume că este posibil să desprindem din raționamentul lui Hume o teorie a percepției care nu se dizolvă în scepticism. Va fi nevoie să ne îndepărtăm de Hume într-un punct sau două, dar divergențele nu vor fi atât de mari încât să ne împiedice să ajungem la un compromis rezonabil. Divergențele vor consta în principal într-o reevaluare mai degrabă decât o respingere a argumentelor sale. Voi încerca imediat să arăt cum cred că se poate realiza aceasta, dar mai întâi vreau să urmăresc linia de raționare pe care a urmat-o el efectiv în secțiunile relevante din *Tratat*, dintre care cea mai importantă pentru scopul nostru actual este cea „Despre scepticismul cu privire la simțuri”.

Principalele întrebări la care Hume se angajează să răspundă în această secțiune sunt „De ce atribuim existență *continuă* obiectelor chiar și atunci când ele nu sunt prezente pentru simțuri? Și de ce presupunem despre ele că au existență *distinctă* față de minte și percepție?” (T 188). El consideră aceste întrebări ca fiind interdependente, în sensul că a răspunde uneia dintre ele înseamnă a răspunde și celeilalte. Hume are dreptate în măsura în care, dacă obiectele ar avea existență continuă, așa cum o definește el, ar avea și existență distinctă, dar conversa nu e neapărat adevărată. S-ar putea susține și chiar a fost susținut, de exemplu de către Bertrand Russell în *Problemele filosofiei* și în alte locuri, că obiectele care se prezintă simțurilor în mod nemijlocit sunt distincte de minte și, totuși, au doar o existență de moment, datorită dependenței lor cauzale de starea fizică a subiectului care le percepe.

În acest punct sunt de acord cu Hume, dar cu o specificare importantă. Așa cum am observat mai devreme, Hume, deși în genere se bazează pe argumente empirice, incluzând aici referința la factori cauzali, înclină spre a considera drept logic adevărată propoziția că impresiile senzoriale sunt inseparabile de situațiile perceptuale în care apar. Am remarcat că argumentele empirice nu sunt constrângătoare, deși, așa cum vom vedea, ele reprezintă un obstacol pentru atitudinea curentă de acceptare necritică a poziției de tip Reid, și am sugerat că Hume ar

fi trebuit să se mulțumească cu invocarea principiului său logic. Specificarea mea este că acesta nu îl obligă să definească impresiile, de la bun început, ca fiind dependente de minte. De altfel, o astfel de definiție ar fi incompatibilă cu viziunea lui asupra eului, pe care urmează să o examinăm, conform căreia eul este doar un mănunchi de percepții logic independente, din care inferează că o percepție ar putea exista în mod independent de orice altceva. Dar nu acesta este aspectul pe care vreau să-l subliniez, având în vedere că el nu susține despre nicio percepție că s-ar afla efectiv în această situație. Ceea ce vreau de fapt să spun este că, dacă impresiile trebuie luate ca primitive în ordinea cunoașterii, atunci ele nu pot fi considerate ca dependente inițial nici de minte, nici de corp.

• Este Hume îndreptățit să considere impresiile ca primitive? Eu susțin că este, din următoarele motive. În primul rând, este clar că temeiul pentru a accepta orice propoziție privitoare la ceea ce Hume numește *fapte* trebuie să depindă în cele din urmă de adevărul unei judecăți de percepție. În al doilea rând, este ușor de arătat că judecățile noastre obișnuite de percepție afirmă mai mult decât este garantat de experiențele senzoriale din care apar. Deși, în mod normal, nu suntem conștienți că facem vreo inferență atunci când lansăm judecăți de percepție atât de simple precum „Aceasta e o scrumieră” sau „Acela e un creion”, există, totuși, un sens în care ele conțin inferențe, iar aceste inferențe trebuie să se bazeze pe ceva. Trebuie să existe, pentru a folosi terminologia lui Bertrand Russell, „date solide” pe care să se bazeze. Iar impresiile lui Hume sunt pur și simplu aceste date solide, numite altfel.

Al doilea pas din acest argument a fost contestat, dar, pentru a vedea că e valid, trebuie doar să ne amintim de gama foarte largă de asumptions implicite din judecățile noastre obișnuite de percepție. Pentru început, avem asumptions implicite în caracterizarea unui lucru drept obiect fizic de tip observabil. Trebuie ca acesta să fie perceptibil prin mai mult de un simț și de către orice observator echipat potrivit. Trebuie să fie capabil să existe fără a fi perceput. Trebuie să ocupe o poziție sau o serie de poziții în spațiul tridimensional și să persiste pentru o perioadă de timp. În mod normal, nu facem doar aceste asumptions generale. Rareori ne mulțumim cu o afirmație atât de slabă, cum ar fi cea că percepem un obiect fizic de un fel sau altul. În mod normal, îl identificăm în mod mai

specific, drept scrumieră, creion, masă etc , și, astfel, facem încă un set de asumptii. Acestea pot viza originile obiectului, ca atunci când susținem că percepem un lucru viu, sau constituția sa fizică. Referindu-ne la un artefact, cum ar fi un creion, facem o asumptie despre puterile sale cauzale. Foarte des, descrierea pe care o facem unui obiect pe care susținem că îl vedem sau atingem are implicații cu privire la efectele lui posibile asupra altor simțuri, cu privire la sunetul, gustul sau mirosul pe care credem că le poate produce.

Dar acum este, desigur, evident că toată această bogăție teoretică nu poate fi extrasă din nicio ocazie singulară de experiență senzorială. Văd ceva ce nu ezit să identific drept o veioză pe masa din fața mea, dar nu este nimic în matricea vizuală în sine din care să deduc că obiectul este tangibil, că orice alt observator dacă ar fi prezent ar vedea-o și el, că va rămâne nepercepută, cel mai probabil în aceeași poziție, că este făcută în parte din alamă, că există un fasung pentru un bec electric sub abajurul ei și că acest bec poate deveni o sursă de lumină. Ceea ce se prezintă simțurilor mele, în cea ce privește veioza, este doar o matrice vizuală, și tot restul sunt inferențe. Aceasta nu înseamnă că spun ceva fals când spun că văd veioza sau că folosesc greșit verbul „a vedea”. Nu e nicio îndoială că asumptiile tacite pe care le fac sunt adevărate în acest caz și este o practică uzuală în folosirea verbelor perceptuale să ia ca acuzative nu ceea ce am numit date solide – adică, conținuturile propriu-zise ale experiențelor senzoriale în cauză –, ci obiectele pentru a căror prezență datele solide servesc drept indicii senzoriale. Dar a trece cu vederea datele solide nu înseamnă a le abolii, iar inferențele nu dispar doar fiindcă nu sunt conștientizate. Mișcarea obișnuită a filosofilor contemporani care se mulțumesc să ia percepția obiectelor fizice ca punct de pornire nu e greșită, din moment ce nimeni nu e obligat să se înhămeze la o analiză a percepției. Ei greșesc doar atunci când susțin sau sugerează că o astfel de analiză n-ar fi posibilă. •

Obiecția standard la adoptarea punctului de pornire al lui Hume este că acesta întemnițează subiectul într-o lume privată, din care n-ar putea scăpa niciodată. Obiecția ar fi serioasă, dacă ar fi validă, dar nu este validă. Nu este nimic privat în descrierea matricilor senzoriale. Descrierea poate fi înțeleasă de orice individ cu experiențele necesare. E

adevărat că matricile se concretizează prin aceea că apar într-un anumit câmp senzorial la un anumit moment și că acest câmp senzorial va figura efectiv în experiența unei singure persoane. Este la fel de adevărat că actul prin care o persoană percepe un obiect fizic la un anumit moment este al acelei persoane și al nimănui altcuiva. Esențial este că definiția impresiilor nu cuprinde nicio referire la apartenența lor. Ca elemente primitive, impresiile sunt neutre în această privință și în toate celelalte, mai puțin în privința caracterului lor intrinsec. Rămâne de văzut dacă vom putea găsi o cale accesibilă de la ele la obiectele fizice și apoi o metodă de a distinge între aceste obiecte fizice și percepția lor de către noi. S-ar putea ca într-unul sau altul dintre cazuri să dăm peste obstacole insurmontabile, dar aceasta nu este, desigur, o problemă pe care să o putem judeca dinainte.

Pentru Hume, obstacolele apar foarte devreme. Am văzut deja că el consideră cert faptul „că aproape toți oamenii, chiar și filosofi înșiși, în cea mai mare parte a vieții lor, își consideră percepțiile ca fiind singurele obiecte și presupun că acele lucruri care se prezintă în mod intim minții sunt corpurile reale sau existența materială” (T 206). Ei trebuie, totuși, că greșesc, din moment ce este caracteristic pentru ceea ce el numește aici corpuri reale că au existență continuă și distinctă, în timp ce percepțiile sunt „dependente și trecătoare”. Astfel, ei se fac vinovați de contradicția de a presupune că unul și același obiect persistă și nu persistă în timp.

Înainte de a examina concepția lui Hume asupra modului cum ajungem să cădem în această eroare, merită să remarcăm că, până și din perspectiva sa, contradicția nu e atât de flagrantă pe cât ar putea părea la prima vedere. Am văzut că în lista sa de relații filosofice figurează și identitatea, dar acum se dovedește că aceasta e o relație pe care nicio percepție nu o satisface. Această concluzie decurge din modul cum tratează Hume problema felului în care putem ajunge la ideea de identitate. El susține că ea nu ne poate fi transmisă de un obiect, deoarece propoziția „un obiect este identic cu el însuși” ar fi lipsită de sens „dacă ideea exprimată prin cuvântul *obiect* nu ar fi distinctă de cea exprimată prin *el însuși*” (T 200). [Ideea transmisă de un obiect singular nu e cea de identitate, ci de unitate.] Dar dacă ideea de identitate nu poate fi

transmisă de un obiect singular, cu atât mai puțin ar putea fi transmisă de o multitudine de obiecte diferite. Atunci, de unde poate proveni ideea de identitate? În ce ar putea consta ea?

Răspunsul lui Hume la aceste întrebări este că ideea de identitate este produsul unei greșeli pe care o comitem în mod natural atunci când ne gândim la timp. El a argumentat anterior că „timpul, în sens strict, implică succesiunea; și atunci când aplicăm ideea de timp la un obiect care nu se schimbă, numai printr-o ficțiune a imaginației este obiectul respectiv presupus a lua parte la schimbările obiectelor coexistente și în particular la schimbările percepțiilor noastre” (T 200-201). În tot cazul, suntem foarte atașați de această mișcare a imaginației, care ne permite să păstrăm ideea de obiect la mijlocul distanței, cum ar veni, dintre cea de unitate și cea de număr, așa că, atunci când atribuim identitate unui obiect, ceea ce vrem să spunem trebuie să fie „că obiectul existent într-un anumit moment este același cu el însuși existent la un alt moment” (T 201). Aceasta ar putea fi adevărat și despre cel puțin unele din percepțiile noastre, cu condiția ca acestea să apară în circumstanțe care se schimbă în mod constant și să persiste fără să se schimbe. Problema este că ele nu se comportă astfel.

Cum ajungem atunci să credem că ar a face-o? Explicația lui Hume, în cuvintele sale, este:

„că toate acele obiecte cărora le atribuim existență continuă au o constantă specifică, care le deosebește de impresii, a căror existență depinde de percepția noastră. Acei munți și case și copaci, care se află în prezent în fața ochilor mei, mi-au apărut întotdeauna în aceeași ordine; și dacă le pierd din vedere pentru că închid ochii sau întorc capul, la scurt timp ele mi se înfățișează din nou fără nicio modificare. Patul și masa, cărțile și hârtiile mele mi se prezintă mereu în aceeași manieră uniformă și nu se schimbă ca urmare a întreruperilor mele din a le vedea sau percepe. Acest lucru este valabil pentru toate impresiile, ale căror obiecte sunt presupuse a avea existență exterioară; și nu este valabil pentru nicio altă impresie, fie ea blândă sau violentă, voluntară sau involuntară.”

(T 194-195)

Aceasta revine la a spune că strânsa asemănare dintre impresiile succesive și, la fel de important, faptul că aceste impresii stau în relații spațiale relativ constante față de membrii seriei ce manifestă aceleași asemănări interne ne fac să le considerăm identice unele cu altele și să ignorăm întreruperile care apar, de fapt, între ele. Rezultatul este că ele sunt înlocuite în imaginația noastră printr-un lucru persistent, la care Hume se referă numindu-l fie obiect, fie percepție, pe care îl concepem ca existând și atunci când nu este perceput. Întrucât Hume a arătat că înclină, după cum am văzut, să considere drept un adevăr logic propoziția că impresiile sunt interne și trecătoare, este oarecum surprinzător să-l vedem spunând că „supoziția existenței continue a obiectelor sensibile sau percepțiilor nu implică nicio contradicție” (T 208). Temeiul nu este doar că „fiecare percepție poate fi distinsă de celelalte și poate fi considerată ca existând separat”, cu consecința că „nu e nimic absurd în a separa orice percepție particulară de minte” (T 209). El concede în plus și că „aceeași entitate continuă și neîntreruptă poate fi uneori prezentă pentru minte, alteori absentă, fără ca aceasta să implice vreo schimbare reală sau esențială în entitatea însăși” (T 207). Cred că aceasta este o concesie autentică, nu doar o descriere a întinderii imaginației noastre, deși voi încerca imediat să arăt că nu era nevoie să o prezinte în această formă anume. Există un mod în care ar fi putut păstra ideea, menținând în același timp ca un adevăr logic, mai degrabă decât ca un fapt empiric, teza că impresiile propriu-zise nu pot avea existență continuă. Așa cum prezintă el lucrurile, e pur și simplu fals că o percepție își continuă existența fără a fi percepută și, prin urmare, este fals că percepțiile întrerupte pot fi identice. Temeiul pentru această concluzie stă în acceptarea îndoielnicului argument al iluziei. El raționează corect că, dacă percepțiile ar avea o existență continuă, ar avea și o existență distinctă, dar apoi susține că experiența le contestă caracterul de existențe distincte. După modul cum se prezintă simțurilor, mișcarea și soliditatea, culorile, sunetele, căldura și răceala, durerea și plăcerea, toate sunt pe picior de egalitate. Ele nu sunt „nimic altceva decât percepții ce apar din configurațiile și mișcărilor particulare ale părților corpului” (T 192-193).

Pentru Hume, fenomenul constanței este principalul factor ce determină imaginația să transforme impresiile în obiecte durabile, dar nu îl consideră un factor suficient prin el însuși. Este ajutat de ceea ce

tot Hume numește coerență, pentru care oferă două exemple. Primul exemplu este cel în care se întoarce în camera sa, după o absență de o oră, pentru a descoperi că focul arde mai slab. Întrucât a asistat deseori la procesul de slăbire a focului, imaginația sa completează partea lipsă. Al doilea exemplu este mai complex. Este despre un portar care îi aduce o scrisoare de la un prieten aflat la două sute de leghe distanță. Hume aude zgomotul produs de balamalele ușii, dar nu o vede. Nu vede portarul urcând scările. Nu a asistat, de data aceasta, nici la activitatea serviciilor poștale care i-au livrat scrisoarea. Cu toate acestea a ajuns, pe baza experienței trecute, să asocieze scârțâitul ușii cu imaginea ei deschizându-se; a învățat că portarii nu ajung în camera sa fără să fi urcat întâi scările; experiența l-a învățat că scrisorile nu ajung din locuri îndepărtate fără să fi fost transmise prin mijloace de transport observabile. Deci, încă o dată, imaginația sa completează părțile lipsă. Să observăm, însă, că în acest exemplu imaginația sa are mult mai multe de făcut decât în exemplul precedent. Nu mai e vorba doar de a furniza omologii lipsă ai membrilor unor serii până atunci asemănătoare. E foarte posibil să nici nu fi existat astfel de serii; de exemplu, e destul de improbabil ca Hume să fi asistat vreodată efectiv la mișcarea continuă a unei scrisori pe o distanță de două sute de leghe. În cazul de față, imaginația sa a făcut mai mult decât să extindă principiul constanței, astfel încât să-și asigure o cantitate suficientă de obiecte comune: a impus, după cum admite chiar Hume, și un grad mai mare de coerență în operarea lor decât apăruse efectiv în experiența sa trecută. Legitimitatea acestei proceduri este dată de forța sa explicativă.

Chiar și așa, Hume susține că imaginația ne înșală. Fapt este că conținuturile perceptuale nu au existență continuă și distinctă și cu asta basta. Filosofii încearcă să depășească dificultatea trasând o distincție între percepții și obiecte, permițând percepțiilor să fie „întrerupte și trecătoare” și atribuind obiectelor „identitate și existență continuă”. Dar acest „nou sistem” este o înșelăciune. „Conține toate dificultățile sistemului comun, plus altele, specifice lui” (T 211). În primul rând, apelul la imaginație este preluat în întregime de la sistemul comun. „Dacă am fi pe deplin convinși că percepțiile noastre asemănătoare sunt continue și identice și independente, nu ar trebui să ajungem niciodată la această opinie despre două tipuri de existențe” (T 215), căci nu ar servi niciunui

scop. Nu ar trebui să o adoptăm nici dacă am fi pe deplin convinși că percepțiile noastre sunt dependente și întrerupte, căci atunci nu am avea niciun motiv să căutăm ceva căruia să-i atribuim existență continuă. Oscilația minții între două ipoteze contrare este ceea ce îi mână pe filosofi să le accepte pe ambele, încercând să mascheze contradicția. În al doilea rând, această ipoteză nu are nicio bază rațională, căci nu putem avea temeiuri raționale pentru a corela percepțiile noastre cu obiecte care, *ex hypothesi*, nu ne sunt niciodată cunoscute ele însele prin experiență. Ceea ce fac, de fapt, filosofi angajați în această înșelăciune este să inventeze un al doilea set de percepții, cărora le atribuie existența continuă și distinctă pe care ar atribui-o percepțiilor noastre propriu-zise, dacă rațiunea nu le-ar interzice acest lucru. Pe scurt, sistemul filosofic este „încărcat cu absurditatea că în același timp neagă și susține supoziția comună” (T 218).

Voi argumenta că verdictul lui Hume asupra sistemului filosofic nu este corect. Sistemul este de nesusținut ca atare, dar totuși indică direcția unei soluționări a dificultăților sale. Este îndreptățit însă atacul lui Hume la adresa versiunii lui Locke a sistemului, care probabil reprezenta ținta sa reală. Orice distincție am ajunge să trasăm între lucrurile așa cum sunt și lucrurile așa cum ne apar nouă, nu este legitim ca aceasta să ia forma unei multiplicări a „lumilor”. Obiectele fizice nu pot fi concepute drept simple cauze imperceptibile a ceea ce percepem, iar dacă ar putea fi concepute astfel, nu am avea nicio îndreptățire să le atribuim vreo asemănare cu efectele lor perceptibile.

Cum ajungem, atunci, la credința întemeiată în existența obiectelor fizice înzestrate cu proprietățile perceptuale cu care le credităm în mod obișnuit? Sugestia mea este că Hume însuși oferă cel mai bun răspuns. Fenomenele de constanță și coerență, invocate de el pentru a explica cum cădem în eroarea de a considera că percepțiile noastre au existență continuă și distinctă, pot fi privite mai degrabă ca reprezentând o bază adecvată pentru transformarea imaginativă a impresiilor senzoriale – sau a conținuturilor perceptuale, cum prefer eu să mă exprim, urmându-l pe Russell – în constituenți ai lumii fizice a simțului comun. Singura eroare gravă pe care a comis-o Hume a fost să asume că obiectele rezultate sunt ficțiuni. Ceea ce există depinde, în parte, de ce permit teoriile noastre

să existe, iar teoria care poate fi dezvoltată pornind de la conținuturile perceptuale, pe baza principiilor lui Hume, conține criterii acceptabile de existență. Nu avem, așadar, niciun motiv pentru a nega că obiectele care satisfac aceste criterii există efectiv.

Din câte știu, primul filosof care a făcut o încercare seriosă de a legitima credința obișnuită în obiecte fizice, dezvoltând noțiunile lui Hume de constanță și coerență, a fost H.H. Price, a cărui carte *Hume's Theory of the External World (Teoria lui Hume asupra lumii exterioare)* a fost publicată în 1940. Este o lucrare deosebit de minuțioasă și de ingenioasă, care nu s-a bucurat de atenția pe care o merită. Price împrumută de la Russell termenul „*sensibilia*”, ce denotă impresii care nu pot fi percepute efectiv. Într-o analiză detaliată și convingătoare, el arată cum lipsurile, care apar pe alocuri în diversele serii de impresii pe care le considerăm ca venind de la același obiect fizic, pot susține concepția despre *sensibilia* nesesizate care ar completa aceste lipsuri. Deși nu crede că Hume ar fi dat vreun sens enunțului că aceste *sensibilia* nesesizate există în realitate, el crede totuși că Hume ar fi putut adopta, fără a se contrazice, fie teoria că, atunci când ne referim la un obiect fizic, aserțăm că impresiile noastre efective sunt așa cum ar fi dacă ar exista *sensibilia* potrivite, fie teoria mai pragmatică că enunțurile despre obiecte fizice nu au valoare de adevăr, ci trebuie interpretate drept rețete mai mult sau mai puțin eficiente pentru explicarea și predicția apariției impresiilor efective. Cred că o teorie mai realistă ar fi preferabilă oricăreia dintre aceste alternative, deși se poate ca sugestiile lui Price să păstreze o mai mare fidelitate față de gândirea lui Hume. Principala mea obiecție la argumentul lui Price este că el prezintă obiectele fizice drept „familii” de *sensibilia*, într-un sens care permite unei familii, ai cărei diverși membri au proprietăți conflictuale, să ocupe, sau să fie ca și cum ar ocupa, un loc anume la un moment anume. El încearcă să evite contradicția relativizând proprietățile la puncte de vedere, astfel încât un sensibil eliptic dintr-un punct de vedere să poată coincide spațio-temporal cu un sensibil sau cu o impresie efectivă rotundă dintr-un alt punct de vedere, dar aceasta e o soluție disperată și, poate, nici măcar coerentă.

Cred că putem ajunge la o teorie mai simplă și mai realistă dacă luăm în considerare avantajul că impresiile vizuale și tactile apar în

câmpuri senzoriale cu întindere spațială și care, într-o mare măsură, se suprapun parțial în timp. Cu alte cuvinte, datele solide includ nu doar matrici individualizate, ci și relațiile spațiale și temporale dintre acestea. Acesta e un aspect al experienței noastre căruia Hume îi acordă surprinzător de puțină atenție. E adevărat că el dedică subiectului spațiului și timpului cinci din cele șase secțiuni ce alcătuiesc Partea a II-a din prima Carte a *Tratatului*, dar în acest loc Hume discută în principal dificultăți conceptuale pe care ar fi fost poate mai profitabil să le lase în seama matematicienilor, dacă era deja dispus să lase în seama lor geometria, și să păstreze distincția fermă pe care avea să o traseze în *Cercetare* între întrebările privitoare la relațiile dintre idei și întrebările privitoare la fapte. În loc de asta, el se concentrează asupra unei derivări prea simple a conceptelor matematice din impresii senzoriale și, ca urmare, este forțat să respingă noțiunea de divizibilitate infinită. Argumentează, în schimb, că ideea – și, prin urmare, impresia – oricărei întinderi finite trebuie să fie compusă, constând din juxtapunerea unui număr finit de puncte matematice. Aceste puncte sunt obiecte concrete, fie colorate, fie tangibile, după caracterul lor de a fi perceptibile vizual sau tactil. Ele sunt *minima sensibilia*, nu în virtutea faptului că ar fi cele mai mici obiecte pe care le putem simți, căci inventarea unor microscopice mai puternice ne-ar putea dovedi că o impresie pe care am crezut-o simplă este, de fapt, compusă, ci în virtutea faptului că nu au părți. De aici, Hume inferează că orice câmp senzorial vizual sau tactil este un plin, întrucât ideea de interval spațial dintre două impresii nu poate viza decât ceva compus din aceste puncte indivizibile, colorate sau tangibile. Ceea ce este adevărat despre spațiu se aplică în egală măsură și timpului, cu aceiași termeni în fiecare caz și substituind succesiunea imediată cu adiacența temporală. Printre alte dificultăți evidente, teoria lui Hume cade victimă în mod clar paradoxurilor lui Zenon. Însă teoria continuității matematice nu a fost dezvoltată complet până în secolul al XIX-lea, iar dificultățile lui Hume au provenit, în parte, din neputința sa de a înțelege cum un număr infinit de părți ar putea alcătui ceva mai puțin decât un întreg infinit. Chiar și așa, e ciudat că singura relație spațio-temporală despre care era dispus să accepte că este dată simțurilor era cea de contiguitate, căci aceasta înseamnă impunerea unei restricții la care experiența noastră senzorială pur și simplu nu se conformează.

Continuitatea spațio-temporală, ce caracterizează efectiv mare parte din experiența noastră senzorială și mai ales succesiunea câmpurilor senzoriale vizuale, susține proiectarea relațiilor spațiale și temporale dincolo de limitele în care sunt date inițial. În acest fel, câmpurile senzoriale succesive pot fi concepute ca adiacente în spațiu. Atunci, faptele la care se referă Hume vorbind despre constanță și coerență, adică apariția de impresii similare în contexte senzoriale similare, fac să fie firesc, cum remarca și el, ca observatorul să adopte o nouă măsură a identității, conform căreia impresiile respective sunt nu doar similare, ci identice. Singurul nostru dezacord cu Hume în acest punct este că el prezintă observatorul nu ca adoptând o nouă măsură a identității, ci ca făcând o eroare factuală. În același fel, descrierea dată de Hume procesului prin care caracterul impresiilor de a fi „recuperabile” în mod sistematic duce la conceperea lor ca persistând fără a fi simțite, ar trebui interpretat, sugerez eu, nu ca explicație a unei alte erori, ci ca temei pentru lărgirea conceptului de identitate. Din această perspectivă, este un exercițiu al imaginației pe deplin legitim ca impresiile vizuale ce apar succesiv să fie concepute ca existând simultan și ca ocupând poziții permanente într-un spațiu vizual tridimensional cu întindere indefinită.

În acest punct, totuși, trebuie să mergem puțin dincolo de Hume. Impresiile efective, pe care le atribuim unuia și aceluiași obiect, nu sunt, cum spune el în mod greșit, perfect asemănătoare. Chiar dacă nu ținem cont, deocamdată, de schimbările care apar în obiect, vor exista variații ce provin din schimbările de stare sau de poziție ale observatorului. Prin urmare, ceea ce trebuie să concepem ca persistând nu e vreo impresie efectivă, ci ceea ce am numit altundeva (în *The Central Questions of Philosophy*) un „conținut perceptual standardizat”. Acesta este o sinteză a ceea ce Price numește sensibilia nucleare, adică, cele ce se obțin din puncte de vedere optime. El servește ca model la care impresiile efective se conformează mai mult sau mai puțin. Aceste conținuturi perceptuale standardizate pot fi descrise și drept continuatori vizuali. Ele pot fi concepute ca trecând prin schimbări calitative, atunci când, în diverse condiții, matricea pare să varieze sub unul sau mai multe aspecte, iar celelalte aspecte rămân constante într-un mediu senzorial predominant constant.

Pe moment, pot doar să prezint succint stadiile succesive prin care ar urma să treacă teoria. Mai întâi, locurile sunt concepute separat de ocupanții lor, lăsând deschisă posibilitatea mișcării. Apoi, dintr-o sumă de motive, un set de continuatori vizuali este ales ca formând ceea ce am putea numi „corpul central”, termen împrumutat de la marele pragmatist american C.S. Peirce. Acesta este, desigur, propriul corp al observatorului, deși nu este încă descris ca atare. Spațiul tactil este construit cam pe același principiu ca spațiul vizual și se descoperă temeiuri pentru a atribui calități tactile continuatorilor vizuali. Sunt aduse pe scenă sunete, mirosuri și gusturi, găsindu-li-se originea în sursele lor vizibile. Observatorul începe să facă unele corelații cauzale simple, care îi oferă o schiță a modului cum stau lucrurile. Majoritatea impresiilor sale se potrivesc în această imagine de ansamblu, dar nu toate. Conștiința de sine apare odată cu identificarea altor continuatori vizuali, asemănători corpului central prin aceea că sunt surse de semne. Majoritatea acestor semne pot fi interpretate drept coroborări ale grosului experiențelor observatorului, dar, din nou, nu toate. Aceasta este sursa distincției dintre ceea ce e public și ceea ce e privat. În ultimul stadiu, dacă îmi este permis să-mi citez propria descriere a acestuia, continuatorii vizuo-tactili „se desprind de țarm. Posibilitatea existenței lor în momentele când nu sunt percepuți este extinsă până la punctul în care nu este necesar pentru existența lor să fie percepuți vreodată și nici măcar să existe observatori care să-i perceapă. Deoarece teoria cere și ca aceste obiecte să nu-și schimbe calitățile perceptibile decât ca rezultat al vreunei modificări fizice în ele însele, obiectele sunt puse astfel în contrast cu impresiile fluctuante pe care diferiți observatori le au despre ele. În acest fel, obiectele sunt despărțite de conținuturile perceptuale efective din care au fost abstrase și sunt privite chiar ca fiind responsabile cauzal de acestea.”

Dezvoltând această teorie a obiectelor vizibile, cred că am reușit să reconcilies sistemul comun cu sistemul filosofic (în termenii lui Hume), dar rămâne problema reconcilierii acestui rezultat cu sistemul filosofic contemporan, adică cu descrierea lumii fizice oferită de fizica modernă. Problema are multe ramificații, în care nu pot intra acum. Pe scurt, ce pare să se fi întâmplat este că „construcțiile” perceptibile, necesare pentru conceperea spațiului public, sunt alungate în sectorul privat, iar locul le este luat de particule imperceptibile. E o chestiune discutabilă

dacă e legitim ca relațiile spațiale să fie astfel separate de termenii lor originali, dar nu mi se pare evident că răspunsul ar fi negativ. Ceea ce trebuie să evităm în orice caz, după cum spunea Hume, este un sistem care ar pune obiectele fizice, așa cum sunt ele în realitate, într-un spațiu-duplicat inaccesibil simțurilor. Dacă este să concedem fizicii vreo pretenție de adevăr, interpretarea pe care i-o dăm trebuie să fie inteligibilă.

În teoria lumii exterioare pe care i-am atribuit-o forțat lui Hume, identitatea personală este subordonată continuității corporale. Aceasta nu era viziunea lui Hume, dar nici nu se află într-un dezacord radical cu principiile sale. Dimpotrivă, în secțiunea din *Tratat* dedicată acestui subiect, el susține a fi „evident că trebuie aplicată în continuare aceeași metodă de raționare care a explicat cu succes identitatea plantelor și a animalelor, a vapoarelor și a caselor și a tuturor lucrurilor compuse și supuse schimbării, produse fie ale meșteșugurilor, fie ale naturii” (T 259). Diferența este doar că Hume echivalează identitatea personală cu identitatea minții, iar pe aceasta o definește fără nicio referire la corp. Când spun că o definește, iau în considerare afirmația lui că „identitatea, pe care o atribuim minții omului, este doar fictivă” și, ca și celelalte atribuiri de identitate, provine din „acțiunea imaginației” (T 259). Sunt, totuși, mai influențat de faptul că este vital pentru teoria lui Hume despre afecte, precum și pentru teoria sa morală, ca omul să aibă o idee autentică despre el însuși, iar Hume nu este atât de inconsecvent încât să scutească această idee de orice dependență de impresii. De aceea, interpretez afirmația lui că identitatea minților noastre ar fi „fictivă” ca însemnând că nu este ceea ce el numește o identitate „adevărată”, adică, identitatea unui unic obiect neschimbător, ci una care poate fi analizată ca relație între percepții. Ca și în cazul corpurilor perceptibile, nu există nicio implicație că astfel de relații nu s-ar obține efectiv.

Există, într-adevăr, un pasaj în Cartea „Despre afecte”, într-o secțiune unde Hume dezvoltă considerații despre natura compasiunii ca factor în iubirea de faimă, unde chiar spune că „avem o impresie despre noi înșine. Este evident”, spune el, „că ideea sau mai degrabă impresia despre noi înșine ne însoțește întotdeauna în mod intim și că conștiința ne dă o concepție atât de vie despre propria noastră persoană, încât nu e posibil să ne imaginăm că ceva ar putea-o depăși în această privință” (T

317). Dacă aceasta nu e o scăpare, impresia trebuie să fie una de reflecție, direcționată asupra ideii de eu, căci Hume susține cu consecvență în alte locuri că, întrucât nicio impresie nu e constantă și invariabilă, nu avem nicio impresie despre noi înșine. El dezvoltă această idee într-un pasaj mult citat din prima Carte a *Tratatului*. „În ceea ce mă privește”, spune el, „când pătrund cel mai adânc în ceea ce numesc eu însumi, întotdeauna dau peste o anumită percepție sau alta, de căldură sau răceală, lumină sau umbră, iubire sau ură, durere sau plăcere. Niciodată nu mă pot surprinde pe mine însumi în absența oricărei percepții și nici nu pot observa vreodată altceva decât percepția”. El face concesia aparentă că o altă persoană „ar putea, poate, să perceapă ceva simplu și continuu, pe care îl numește *el însuși*”; dar aceasta se dovedește a fi o observație ironică, în lumina afirmației că „lăsând deoparte pe cei câțiva metafizicieni de acest tip, m-aș aventura să afirm despre restul oamenilor că nu sunt altceva decât mănunchiuri sau colecții de percepții diferite, care se succedă unele altora cu o rapiditate de neconceput și se află într-o perpetuă curgere și mișcare” (T 252). Disponibilitatea lui Hume de a vorbi despre restul oamenilor sugerează că propoziția poartă doar masca unei generalizări empirice. De fapt, Hume nu poate concepe nimic ce ar putea trece drept conștiință de sine în stare pură.

Care sunt, atunci, relațiile în virtutea cărora un mănunchi de percepții constituie un eu? În afară de o referire cam fugitivă la asemănare și cauzalitate și de observația că „memoria nu atât produce, cât *descoperă* identitatea personală, arătându-ne relația de cauză și efect dintre diferitele noastre percepții” (T 262), Hume nu încearcă la modul serios să ofere un răspuns. Într-unul dintre Apendicele la *Tratat*, el își recunoaște eșecul căutării unui răspuns și chiar privește întreaga chestiune a identității personale ca ridicând o problemă pe care el nu o poate rezolva. Își menține pașii negativi ai argumentării, că așa cum „nu avem o idee despre substanța exterioară, distinctă de ideile calităților particulare”, tot așa nu avem o noțiune a minții „distinctă de percepțiile particulare”. Această concluzie e susținută de presupusul fapt că „atunci când îmi întorc reflecția spre *mine însumi*, nu pot niciodată percepe acest *eu* fără una sau mai multe percepții și nici nu pot percepe altceva decât percepțiile”: că, prin urmare, compunerea percepțiilor „formează eul”, că „toate percepțiile sunt distincte”, că „orice este distinct este discernabil

și orice este discernabil este separabil prin gândire sau imaginație" – cu rezultatul că percepțiile „pot fi concepute ca existând separat și pot exista separat, fără nicio contradicție sau absurditate” (T 634-635). Dar „eliberând” astfel percepțiile, el nu găsește apoi niciun mod de a le aduna la un loc. El ne spune că există două principii pe care nu le poate „face compatibile”, deși crede că ambele sunt adevărate. Acestea sunt „că toate percepțiile noastre distincte sunt existențe distincte” și, respectiv, „că mintea nu percepe niciodată vreo conexiune reală între existențe distincte” (T 636).

Această afirmație e bulversantă. Evident, aceste principii nu sunt reciproc inconsistente. Poate că Hume a vrut să spună că cele două luate împreună sunt inconsistente cu propoziția că percepțiile s-ar putea „compune” astfel încât să formeze un eu. Dar nici măcar acest lucru nu este evident. Depinde ce înțelegem prin „conexiune reală”. Dacă e avută în vedere o conexiune logică, nu există niciun temei logic pentru care percepțiile nu ar putea fi existențe distincte, în sensul că putem în mod logic consistent să le concepem separarea și, totuși, ele să stea efectiv în relații empirice unele cu altele, de așa natură încât să alcătuiască un eu. Aceasta e linia urmată de William James, care propune o teorie humeană a eului în lucrarea sa de anvergură *The Principles of Psychology* (*Principiile psihologiei*), lucrare devenită clasică de la prima publicare, în 1890. Teoria se bazează pe așa-numitele relații de coprezentă sensibilă și de continuitate sensibilă, relații întâlnite în experiență, în concepția lui James.

Lăsând deoparte o posibilă acuzație de circularitate, obiecția cea mai serioasă la orice teorie de acest tip este că nu suntem conștienți în mod continuu. Avem nevoie, de aceea, să găsim o metodă de a pune în legătură, de pildă, percepțiile aflate la fiecare dintre capetele unui interval de somn fără vise, dar nu există niciun candidat, cel puțin nu unul evident, cu excepția relației lor comune – relație a cărei natură prezintă ea însăși o problemă – cu unul și același corp. A ne mulțumi să spunem că aparțin uneia și aceleiași minți este inutil, dacă acesta e doar un mod de a spune că stau în acea relație, oricare ar fi ea, pe care o căutăm, și este neinteligibil, dacă înseamnă a le atribui aceluiași subiect mental subiacent. După cum se exprimă Hume succint în Rezumatul la *Tratat*, „mintea nu este o substanță în care sălășluiesc percepțiile” (T 658).

Aceasta nu este singura dificultate. Un punct care, în mod ciudat, scapă ochiului sceptic al lui Hume este că atribuim identitate și altor persoane în afară de noi înșine și că aceste atribuiri depind de identificarea corpurilor lor. Nu e ca și cum ar exista un stoc comun de percepții, pe care le-am putea sorta în mănunchiurile necesare, și apoi fiecare ar ochi mănunchiul particular care constituie sinele său.

Nu suntem conștienți de experiențele altora în felul în care suntem conștienți de ale noastre. Aceasta nu ne împiedică să aplicăm un criteriu psihologic de identitate la alte persoane, sau chiar să-l considerăm mai important decât criteriul fizic. Ne putem imagina circumstanțe în care am putea da un sens afirmației că două sau mai multe persoane sunt găzduite simultan în același corp, sau, poate ca rezultat al unui transplant cerebral – dacă așa ceva ar fi fizic posibil – că aceeași persoană ocupă corpuri diferite la momente diferite. Chiar și așa, identificarea primară, din punctul de vedere al altor persoane decât cea sau cele implicate, ar fi tot aceea a corpului; și dacă am dreptate să cred că conștiința de sine implică deosebirea propriei persoane de alte ființe conștiente, există un sens în care factorul continuității corporale rămâne predominant.

Această idee nu e incompatibilă cu concepția conform căreia corpurile însele sunt „construite” din conținuturi-perceptuale. Este mai degrabă o ilustrare grăitoare a modului cum teoria, căreia impresiile noastre îi dau naștere, pe principii humeene, își „ia în primire” originile. Impresiile sunt reinterpretate în cadrul teoriei ca stări ale unui observator; iar persoanele figurează printre obiectele fizice care pot exista, conform teoriei la care ne raportăm afirmațiile de existență.

Capitolul 4

Cauză și efect

Niciun alt element al filosofiei lui Hume nu a exercitat o influență atât de puternică și de persistentă ca teoria cauzalității, adesea atacată și înțeleasă greșit. Nu toate neînțelegerile ar trebui puse pe seama relei-voințe a criticilor lui Hume. Într-o anumită măsură, el le-a provocat, deși mă declar de acord cu F.P. Ramsey – a cărei teorie, așa cum a fost prezentată într-una dintre „Ultimele lucrări” din *The Foundations of Mathematics* (*Fundamentele matematicii*), este în esență asemănătoare cu teoria lui Hume – că Hume „a acordat cititorilor săi credit pentru mai multă inteligență decât au dat dovadă în interpretările lor literale”. Voi argumenta că, deși teoria lui Hume este vulnerabilă în privința multor detalii – pe de o parte, din cauza insistenței sale neinspirate asupra căutării originii ideilor și, pe de alta, din cauza tendinței de a suprasimplifica faptele –, tezele lui fundamentale nu doar că nu pot fi respinse, ci sunt și pe deplin convingătoare.

Primul lucru care trebuie clarificat este că, atunci când Hume vorbește despre „relația dintre cauză și efect”, el folosește sintagma într-un sens mai larg și mai flexibil decât cel actual. În timp ce noi obișnuim să distingem între legi cauzale și legi funcționale, sau între legi cauzale și legi statistice, sau între evenimente aflate în relație directă de cauză și efect, respectiv evenimente corelate ca efecte ale unei cauze comune sau ca fiind ambele derivate dintr-o teorie mai cuprinzătoare, Hume folosește sintagma în așa fel încât orice corelație de tip legic între fapte este caracterizată drept cauzală. E adevărat că atunci când situează probabilitatea pe o scală a evidenței unde primul loc este ocupat de cunoaștere, definită ca „siguranța rezultată din compararea ideilor”, iar al doilea loc de „demonstrație”, unde rezultatul unui argument cauzal este acceptat fără să intervină nimic din incertitudinea ce însoțește probabilitatea (T 124), el distinge între probabilitatea bazată pe *întâmplare* și cea care apare din *cauze*. Dar nu e nicio inconsistență aici, întrucât el susține „că întotdeauna trebuie să fie un amestec de cauze printre întâmplări, pentru

a constitui baza unui raționament" (T 126) și însuși faptul că nu rezervă legilor statistice alt statut decât acela de probabilități bazate pe *cauze* confirmă ideea pe care o susțin. Terminologia lui Hume poate fi într-adevăr criticată pe temeiul că neglijează distincții importante sau chiar că adoptă o teorie nesatisfăcătoare a probabilității, dar vom vedea că aceste defecte nu subminează desfășurarea argumentului său principal.

Altă trăsătură neobișnuită a terminologiei lui Hume este că, cel mai adesea, el vorbește despre relația de cauzalitate ca având loc între obiecte, și într-adevăr așa o și definește, deși este îndeobște prezentat ca înțelegând-o drept relație între evenimente. Acest amendament nu-i face niciun deserviciu, întrucât referirile sale la obiecte în acest context pot fi cu ușurință reformulate ca referiri la evenimente, iar faptul că include elemente mentale – precum sentimente și voliții – printre cauze și efecte oferă o oarecare justificare pentru aceasta. Părerea mea este că intențiile sale sunt cel mai bine păstrate dacă înțelegem relația, în viziunea lui Hume, ca având loc între fapte, domeniu în care putem include obiecte și evenimente, acțiuni și afecte, stări și procese, fie ele fizice ori mentale, după cum o alegere terminologică sau alta este mai potrivită pentru exemplul în cauză. Această abordare are nu doar avantajul de a respecta domeniul lărgit al relației așa cum o înțelege Hume, ci în plus, dat fiind că faptele sunt corelative propozițiilor adevărate, ne ajută să scoatem în evidență ideea că Hume este preocupat de relația cauzală în primul rând ca temei pentru inferență.

Această idee poate fi întărită. Am văzut că Hume consideră că ar exista trei relații de care depind asocierile dintre ideile noastre: de asemănare, de contiguitate și de cauză și efect. Există însă o diferență funcțională între primele două și cea de-a treia. Un mod la fel de bun ca oricare altul de a exprima această diferență ar fi să spunem că, în timp ce primele două oferă direcții pentru mișcările atenției noastre, cea de-a treia este principala sursă de alimentare pentru credințele noastre factuale. Impresia sau ideea unui obiect este aptă să trezească ideea unui alt obiect considerat asemănător cu primul, sau contiguu cu acesta, sau contiguu cu un obiect similar, dar procesul se oprește aici, fără a conduce la nicio credință, dincolo de cele aflate deja în domeniul memoriei sau al simțurilor. Luate de sine stătător sau împreună, aceste relații nu

ne conving de existența vreunor realități particulare cu care nu ne-am întâlnit încă în experiența noastră. Pentru aceasta trebuie să ne bazăm pe raționament și, după cum susține Hume în *Rezumat* (și, într-o manieră similară, în *Cercetare*):

„Este evident că toate raționamentele referitoare la *fapte* se întemeiază pe relația dintre cauză și efect și că nu putem infera existența unui obiect din existența altuia decât dacă cele două obiecte sunt conectate, fie mijlocit, fie nemijlocit. Așadar pentru a înțelege aceste raționamente trebuie să fim pe deplin familiarizați cu ideea de cauză; și pentru asta, trebuie să cercetăm în jurul nostru pentru a găsi ceva care să fie cauză pentru altceva.”

(T 649)

Totuși, pentru a înțelege raționamentele noastre referitoare la fapte nu ne putem limita la analiza relației pe care ele se bazează. Mai există și problema întemeierii pe care respectiva relație o conferă raționamentelor, iar importanța teoriei lui Hume rezidă aproape integral în modul de a face lumină în această a doua problemă.

Acestea fiind spuse, putem trece la descrierea propriu-zisă a cauzalității oferită de Hume. Procedura sa este de a distinge elementele ce alcătuiesc ideea comună a relației de cauzalitate, iar apoi de a căuta impresiile din care au fost derivate. Dincolo de confuzia dintre chestiuni psihologice și chestiuni logice de care se face, în genere, vinovat, metoda sa este deschisă în acest caz acuzației de circularitate. După cum am remarcat deja, nivelul la care el vede operând cauzalitatea este cel al evenimentelor și obiectelor fizice, iar pentru a ajunge la acest nivel are nevoie să folosească deja inferențe factuale. Totuși, această circularitate nu se va dovedi vicioasă și, deși abordarea sa de orientare genetică îl determină să formuleze o descriere prea limitată a relației de cauzalitate, mai ales având în vedere proporțiile domeniului de aplicație vizat, răul rezultat nu este prea mare. El nu afectează tezele sale principale.

Analizând ideea pe care o avem despre relația dintre cauză și efect, Hume o găsește ca fiind o idee compusă. În esență conține relațiile de prioritate, contiguitate și ceea ce el numește conexiune necesară. Aceasta

din urmă se va dovedi a nu fi o relație în niciun sens explicit al termenului, dar, cel puțin inițial, Hume vorbește despre ea ca atare. În ceea ce privește primele două relații, existența unor impresii corespunzătoare ideilor respective este admisă ca evidentă. Adevărata problemă pentru Hume este descoperirea unei impresii din care ar putea fi derivată ideea de conexiune necesară.

Înainte de a examina modul cum tratează Hume această problemă, care duce la miezul teoriei sale asupra cauzalității, ar trebui poate să-mi exprim îndoiala că vreunul din cele trei elemente considerate de Hume drept esențiale pentru ideea noastră de relație cauzală ar fi realmente așa. Temeiul pe care îl dă pentru a considera contiguitatea ca esențială este că:

„deși poate părea uneori că un obiect este produsul altuia îndepărtat de el, la o examinare mai atentă descoperim, de obicei, că cele două sunt conectate printr-un lanț de cauze contigue între ele și cu cele două obiecte îndepărtate, iar în cazurile particulare în care nu putem descoperi această conexiune, totuși presupunem că ea există.”

(T 75)

Această afirmație poate să fi fost general acceptată pe vremea lui Hume, dar nu este nimic contradictoriu în noțiunea de acțiune la distanță și o teorie științifică ce ar admite această noțiune nu ar fi respinsă în ziua de azi doar pe acest temei. Hume însuși admite cauzalitatea ca operând într-o întreagă clasă de situații unde nu numai că lipsește contiguitatea spațială, ci nici măcar nu se pune problema vreunor relații spațiale de orice fel. E vorba de cazurile în care gândurile și simțămintele noastre au cauze și efecte fizice. Căci în viziunea lui Hume, doar ceea ce este colorat sau tangibil poate avea proprietăți spațiale; el ne contestă dreptul de a atribui localizare spațială datelor provenite din celelalte simțuri, chiar pe baza asocierii lor cu obiecte ale văzului sau atingerii, iar în cazul gândurilor și simțămintelor, susține că se aplică în mod evident maxima „un obiect poate exista, fără să se afle nicăieri”. Este discutabil dacă are sau nu dreptate în această privință. Presupun că răspunsul la îndemână ar putea fi acela că gândurile sunt în capul nostru, dar, în afară de cazul în care facem pasul – pe care îl consider încă nejustificat – de

a identifica evenimentele mentale cu evenimente cerebrale, cu greu am putea interpreta această afirmație ca fiind literal adevărată. Și orice motive ar exista pentru a da gândurilor noastre o localizare figurativă – de exemplu, atribuindu-le unei porțiuni a creierului de care s-ar afirma că sunt dependente cauzal –, aceasta tot n-ar dovedi că se află în contiguitate spațială cu cauzele lor.

Hume are însă un argument pentru a insista că orice cauze trebuie să-și preceadă efectele, în pofda faptului că, în anumite cazuri, pare posibil ca ele să fie contemporane:

„Este o maximă stabilită, în filosofia naturală și în cea morală, că un obiect care subzistă pentru un interval de timp în deplină perfecțiune fără să producă un altul nu este propria sa cauză, ci este asistat de un alt principiu, care îl împinge din starea sa de inactivitate și îl face să-și exercite energia pe care o posedă în mod ascuns.”

(T 76)

Din aceasta, Hume conchide că, dacă o cauză ar putea fi „pe deplin contemporană cu efectul său”, atunci toate ar fi așa. Raționamentul nu este explicitat în întregime, dar pare să se sprijine pe presupunerea că orice set de condiții suficiente își produce efectul cât mai rapid posibil, așadar dacă ar fi posibil ca o cauză, în acest sens, să producă un efect contemporan cu ea însăși, atunci orice set de condiții care nu ar face acest lucru nu ar reprezenta un set de condiții suficiente. Dacă, în continuare, asumăm și o poziție deterministă, așa cum vom vedea că face Hume, astfel încât orice efect este la rândul său măcar parte dintr-o altă cauză, ne vedem obligați să negăm posibilitatea succesiunii precum și a timpului. Căci, în termenii lui Hume: „dacă o cauză ar fi contemporană cu efectul ei, iar acest efect cu efectul lui, și așa mai departe... atunci toate obiectele ar trebui să coexiste simultan” (T 76).

Hume pare să fi avut anumite îndoieli cu privire la validitatea acestui argument, dar și-a luat măsuri de precauție adăugând că „chestiunea nu este de mare importanță”. Avea dreptate în ambele privințe. Analiza pe care o face în continuare cauzalității nu depinde în niciun fel de poziția că orice cauze trebuie să-și preceadă efectele, iar argumentul său

este nevalid. Din premisă decurge că nu poate exista niciun interval de timp între cauză și efect, dar aceasta nu exclude posibilitatea suprapunerii lor și nu există niciun motiv pentru ca suprapunerea să nu poată fi parțială în unele cazuri și totală în altele și nici premisa nu ni se impune în mod constrângător. Dacă, precum Hume, vom considera conceptul de cauzalitate ca dependent de conceptul de lege, nu există niciun temei logic pentru a exclude orice interval de timp dintre stările de fapte unite printr-o lege. Putem admite noțiunea de acțiune la distanță în timp și în spațiu.

Mi-am exprimat mai devreme îndoiala că elementul de conexiune necesară ar intra în mod esențial în alcătuirea noțiunii uzuale de cauzalitate. Am făcut aceasta în parte dintr-o pornire caritabilă, căci am de gând să argumentez că, în afara cazului în care i-am dat o interpretare foarte artificială, așa cum vom vedea că face Hume, termenul nu se aplică deloc faptelor, și pentru că aş prefera să nu creez confuzie în rândul publicului prin ideea potrivit căreia conceptul de cauzalitate folosit uzual nu are nicio aplicație. Chiar și așa, n-aș fi surprins dacă un studiu social ar arăta că majoritatea oamenilor asociază cauzalitatea cu o vagă idee de putere, forță sau de acțiune a unui agent, iar în acest caz, atitudinea caritabilă ar fi să elimin astfel de idei din descrierea factorilor care conferă valoare judecăților lor cauzale.

În orice caz, ceea ce este important în acest punct al argumentației – și admis și de către Hume – este că relațiile de prioritate și de contiguitate, chiar dacă ar fi necesare, nu sunt și suficiente pentru cauzalitate. Se cere ceva mai mult sau poate ceva complet diferit. Ce-ar putea fi? Hume oferă un răspuns, dar vom descoperi că răspunsul în sine are mai puțină semnificație decât calea parcursă până la el și că splendoarea căii urmate de Hume se datorează nu atât lucrurilor pe care le afirmă autorul, cât celor pe care le contestă.

Primul lucru pe care îl contestă Hume este că ar exista o relație logică între fapte independente. În termenii săi din *Tratat*, ne putem baza pe principiul „că nu există nimic în niciun obiect, considerat în el însuși, care să ne ofere un temei pentru a trage o concluzie dincolo de el” (T 139). În *Cercetare*, el aduce în plus argumentul că „ceea ce este

inteligibil și poate fi conceput distinct nu conține nicio contradicție și nu poate fi niciodată dovedit ca fals prin vreun argument demonstrativ sau raționament abstract a priori" (E 35) (C 114). El oferă mai multe exemple: susține, de exemplu, că poate concepe clar și distinct un corp asemănător cu zăpada în toate celelalte privințe dar care „are totuși gustul sării sau produce aceeași senzație ca și focul”, că propoziția „toți copacii vor înflori în decembrie și ianuarie și se vor veșteji în mai și iunie” este perfect inteligibilă (E 35) (C 114), că din simpla premisă că o bilă de biliard se mișcă în linie dreaptă spre o altă ar fi imposibil „să inferăm mișcarea celei de-a doua bile din mișcarea și impulsul celei dintâi” (T 650). Dacă în oricare dintre aceste cazuri – sau în numeroasele alte exemple pe care le dă – noi tragem o concluzie contrară, aceasta se datorează faptului că facem proiecții pe baza experienței noastre trecute. Din punct de vedere strict logic, orice poate produce orice. {

Acest pas este cu siguranță valid, dar argumentul trebuie prezentat cu grijă. Nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare de faptul că, în mod curent, descriem obiectele în termenii relațiilor actuale sau posibile dintre ele și că, foarte des, mai ales în cazul artefactelor, descrierile noastre includ o referire tacită sau explicită la proprietățile lor cauzale. De exemplu, când numim un obiect „stilou”, sugerăm că este menit să servească scopului de a produce urme lizibile; o oglindă nu-și merită numele dacă nu are capacitatea de a reflecta imagini; un chibrit este ceva care, în condiții specificabile, produce o flacără când este scăpărat. Nu doar că există un număr enorm de exemple de acest fel în vorbirea comună, dar putem duce procesul oricât de departe vrem. În orice caz în care am vrea să susținem că două proprietăți sunt asociate invariabil, le putem garanta asocierea prin procedeul simplu de a reconstrui predicatul care stătea doar pentru una dintre ele în așa fel încât acum să stea pentru conjuncția lor. Similar, deseori ne stă în putință să reconstruim enunțuri care exprimă generalizări empirice, prin formularea unei teorii deductive în care le dăm rolul de a exprima definiții ale consecințelor lor logice.

Este, totuși, evident că acest gen de manevre nu ne oferă o protecție reală împotriva argumentului humean. Întrebările empirice pe care, aparent, le-am suprimat deghizându-le în definiții reapar atunci când ne întrebăm dacă definițiile sunt satisfăcute. Dacă putem manipula

predicatele pentru a stabili conexiuni logice, putem la fel de bine să și inversăm procesul. O proprietate complexă poate fi descompusă în elementele ei distincte, iar predicatele în chestiune pot fi construite astfel încât să devină o întrebare empirică dacă ele sunt satisfăcute împreună.

★ Dar nu există oare limite ale puterii noastre de a descompune o structură dată de concepte logic conectate? Argumentul lui Hume cere ca fiecare obiect să fie, în exprimarea lui, „considerat în el însuși”. Este oare cert că acest lucru ar fi întotdeauna posibil? Într-adevăr, pare să nu fie nicio dificultate atât timp cât avem de-a face cu calități senzoriale sau chiar cu impresii particulare, dar faptele la care se aplică argumentul lui Hume nu sunt situate la acest nivel elementar. Ele privesc comportamentul obiectelor fizice și există un temei pentru a spune că acestea nu pot fi tratate individual, ca și cum nu ar exista nimic altceva. Ele sunt localizate într-un sistem spațio-temporal, ceea ce poate fi interpretat ca însemnând că identificarea oricărui obiect individual poartă cu sine presupuziția că există alte obiecte cu care se află într-o relație spațio-temporală. Există, totuși, o clauză salvatoare, și anume că această referire la alte obiecte este destul de generală. Din întregul domeniu de obiecte cu care are relații spațio-temporale obiectul identificat, nu există vreunul anume la care identificarea trebuie să facă referire. Din acest motiv, putem îndeplini cerința lui Hume ca obiectele să fie considerate în ele însele interpretând-o în sensul că, cu privire la orice două obiecte x și y , îl putem identifica pe oricare din ele printr-o descriere ce nu cuprinde nicio referire la celălalt; și atunci, dacă această condiție e satisfăcută, va rezulta concluzia lui Hume că, dintr-un enunț ce aserțază existența lui x , sub atare descriere, nu se poate deduce absolut nimic despre existența sau non-existența lui y . Această concluzie are caracterul tautologic pe care se cerea oricum să îl aibă.

E bine pentru Hume că se poate folosi de această tautologie, dat fiind că celălalt argument al său, conform căruia contrariul oricărui fapt poate fi conceput distinct, nu este constrângător. Slăbiciunea argumentului stă în asumția că ceea ce este inteligibil trebuie să fie și logic posibil. Un contraexemplu a fost oferit de Profesorul W.C. Kneale în cartea sa *Probability and Induction (Probabilitate și inducție)*, publicată în 1949. În general, deși nu în mod universal, se consideră că o propoziție

a matematicii pure, dacă este adevărată, e adevărată în mod necesar. Dacă acceptăm aceasta și dacă Hume avea dreptate, atunci contradicția unei propoziții matematice adevărate ar trebui să fie de neconceput. Să considerăm acum conjectura lui Goldbach, potrivit căreia orice număr par mai mare ca doi este suma a două numere prime. Aceasta nu a fost niciodată demonstrată, dar nici nu s-a descoperit vreo excepție. Dacă acceptăm că propozițiile matematice sunt adevărate sau false indiferent dacă avem sau nu o demonstrație sau o infirmare a lor și dacă insistăm asupra caracterului lor necesar, atunci trebuie să conchidem că fie conjectura lui Goldbach, fie negația ei, este logic falsă. Și totuși fiecare dintre ele pare în egală măsură conceptibilă.

Chiar dacă cineva nu e dispus să facă asumptiile necesare pentru susținerea acestui exemplu, cred că trebuie admis că apelul la ceea ce ne putem imagina nu ne oferă un criteriu imbatabil al posibilității logice. Nu toate contradicțiile sunt nemijlocit evidente și invers: unele propoziții logic posibile, chiar propoziții adevărate, ne pot întrece imaginația. De exemplu, curbura spațiului este ceva în care am fost învățați să credem, dar presupun că ar fi fost de neconceput pentru majoritatea oamenilor înainte ca Einstein să propună teoria relativității. Cred, de aceea, că deși exemplele lui Hume de schimbări în cursul obișnuit al lucrurilor au o anumită forță, totuși argumentul său se sprijină, așa cum am spus, pe abilitatea noastră de a manipula conexiunile logice strecurate de limbaj în descrierile pe care le dăm faptelor.

Întâmplarea face că poziția pe care Kneale a încercat să o apere, folosind conjectura lui Goldbach, nu a fost aceea că relațiile cauzale exemplifică implicații logice, ci că legile naturii sunt ceea ce Kneale numește Principii ale Necesității. Această viziune prezintă un interes deosebit, fie și numai pentru că ne aduce la al doilea lucru important contestat de Hume, anume că ar putea exista ceva precum necesitatea naturală, luată ca însemnând că pot exista ceea ce Kant avea să numească relații sintetice între fapte, care sunt necesare, deși existența lor nu e demonstrabilă logic.

Argumentul lui Hume este, pur și simplu, că nu există astfel de relații observabile. Să luăm exemplul său preferat, cel al jocului de biliard:

vorbim, într-adevăr, în termeni „de forță” despre folosirea tacului pentru a „lovi” bila și spunem despre o bilă că o „împinge” pe alta, însă tot ce observăm efectiv e o serie de schimbări în relațiile spațio-temporale. Avem mai întâi o mișcare a brațului jucătorului, care coincide cu o mișcare a tacului, apoi un moment în care tacul și bila se află în contact spațial, apoi o perioadă în care bila se află în mișcare, relativ la obiectele din vecinătatea ei, apoi un moment în care ea este în contact spațial cu o a doua bilă, apoi o perioadă în care ambele bile sunt în mișcare, apoi, dacă jucătorului îi reușește lovitura, un moment în care prima bilă e în contact spațial cu o a treia. De-a lungul întregului proces nu există nicio relație observabilă pe care termeni precum „putere” sau „forță” sau „conexiune necesară” ar putea fi chemați să o numească. Același lucru e valabil pentru orice alt exemplu am alege, fie că e o secvență de evenimente fizice, sau o alăturare de proprietăți fizice. După cum ar spune Hume, nu ne parvine niciodată o impresie din care ar putea fi derivată ideea de conexiune necesară.

✦ Dacă ne aflăm în căutarea unei astfel de impresii, primul loc în care să căutăm ar fi propria experiență a acțiunilor. N-o găsim oare în exercitarea voinței noastre? Hume evaluează această sugestie în *Cercetare* și ridică trei obiecții la ea. Prima este că nu înțelegem principiul „unirii dintre suflet și trup”, ceea ce ar trebui să fim în stare să facem dacă voliția ne-ar furniza impresia de putere. A doua este că nu putem explica de ce ne mișcăm anumite organe ale corpului și altele nu, iar această întrebare nu ne-ar pune în incurcătură dacă am fi conștienți de o forță ce acționează doar în anumite cazuri. A treia este că „anatomia ne învață” că, strict vorbind, nu avem nicio putere de a ne mișca membrele, ci doar de a pune în mișcare nervii sau „forța vitală”, din care rezultă în cele din urmă mișcarea membrelor și, cu siguranță, nu suntem conștienți de vreo relație de putere între exercitarea voinței și mișcările acestei „forțe vitale” sau altceva asemănător ei.

Cred că aceste argumente pot fi respinse. S-a susținut deseori că, atunci când facem mișcări voluntare sau manipulăm obiecte în diversele feluri în care procedăm în mod constant, experiența pe care o avem poate fi descrisă destul de corect ca experiența de a cauza ceva, iar faptul că există limite ale acestor tipuri de acțiune și că poate nu cunoaștem

condițiile fizice necesare pentru a putea face astfel de lucruri nu e suficient pentru a considera respectiva descriere inaplicabilă. Hume însuși spune că, în situațiile în care ne forțăm să depășim o rezistență fizică, avem experiența unui „efort animalic” și recunoaște că aceasta intră în mare măsură în ideea comună de putere, chiar dacă această idee comună nu e nici precisă, nici corectă.

În acest punct trebuie să spun că, oricare ar fi plusurile și minusurile acestei chestiuni și oricât de interesantă ar fi din punct de vedere psihologic, pentru argumentul lui Hume ea are o relevanță minimă. Trebuie să ne amintim că Hume este interesat de cauzalitate ca temei pentru inferența factuală; cauzalitatea trebuie să ne ofere puntea pentru a trece în siguranță de la o credință factuală adevărată la o altă credință factuală adevărată. Consecința este că, deși avem experiențe ce pot fi corect descrise ca experiențe ale exercitării puterii, aceasta nu ne este de ajutor în scopul urmărit. Motivul este că aceste experiențe nu pot fi generalizate. Din faptul – dacă este un fapt – că o descriere corectă a unei anumite acțiuni întreprinse de mine presupune, explicit sau implicit, că am avut o astfel de experiență, nu decurge nicicum că, atunci când voi repeta acțiunea, voi avea aceeași experiență sau măcar că voi obține același rezultat. Neexistând nicio conexiune logică între cele două prestații ale acțiunii, descrierea pe care o dăm oricăreia dintre ele poate fi oricât de elaborată permit teoriile noastre psihologice să fie; ea tot nu ne va spune nimic despre natura celeilalte dintre ele.

Același lucru se întâmplă când căutăm necesitatea în lumea fizică. Aici, din nou, Hume nu și-a pledat cazul în cel mai bun mod posibil, părănd să își sprijine poziția pe o generalizare empirică, în loc să apeleze la un argument logic. Pentru a ne întoarce la exemplul său cu bilele de biliard, cred că Hume are dreptate când spune că nu pot fi detectate niciun fel de relații de forță sau de putere în fenomenele propriu-zise. Ceea ce îi scapă lui Hume este că nu ar conta nici dacă astfel de relații ar fi detectabile. Căci să presupunem că, atunci când bilele se ciocnesc, am observa ceva ce ar putea fi descris drept o comunicare a forței și, ca atare, am include o referire la aceasta în descrierea pe care o dăm faptelor. În ceea ce privește dreptul nostru de a face inferențe, această complicație ne lasă exact acolo unde eram. Să numim cele două bile „A” și „B”, iar

presupusa relație de forță dintre ele „R”. Atunci, dacă există vreo îndoială asupra faptului că această coincidență spațială dintre A și B va avea aceleași urmări într-o ocazie viitoare, trebuie să existe aceeași îndoială – sau chiar una mai mare, căci se presupune mai mult – asupra faptului că A va sta tot în relația R cu B într-o ocazie viitoare de coincidență spațială a lor și că aceasta va avea aceleași urmări. S-ar putea obiecta că îndoiala este îndepărtată în al doilea caz prin însăși natura relației R. Dacă A stă în relația R cu B, ea *trebuie* să-i transmită mișcare acesteia, iar aceasta înseamnă că, în condiții similare, va face la fel în toate ocaziile. Dar această obiecție e pur și simplu incorectă. Căci R ori este, ori nu este o relație strict fenomenală – adică, o relație de așa natură încât observarea corectă a fenomenelor e suficientă pentru a-i stabili prezența. Dacă este, atunci existența ei va fi complet neutră cu privire la ce se întâmplă în orice alt loc sau timp. Dacă nu, ea poate servi scopului urmărit numai dacă cuprinde în definiția ei clauza că orice termeni pe care îi pune în legătură se vor comporta întotdeauna similar, în condiții similare. Dar aceasta transformă exemplul într-un caz ca toate celelalte în care propozițiile cauzale sunt făcute adevărate prin definiție, și aceleași obiecții ridicate față de celelalte cazuri îi sunt fatale și acestuia. Mai mult, în această interpretare, ceea ce părea a fi o propoziție empirică, ce afirma că conexiunea necesară nu poate fi detectată în nicio instanță de alăturare de fapte, e promovat acum la rangul de adevăr logic. Căci relația este acum definită în așa fel încât trebuie să examinăm fiecare instanță a fenomenului în chestiune, pentru a descoperi că se produce în oricare dintre ele.

Chestiunea necesității poate fi lăsată acum deoparte, deși ar mai fi multe de spus despre temeiurile pe care le avem pentru a face inferențe factuale. Dar, întrucât asumă că avem ideea de conexiune necesară, Hume este împins de principiile sale să caute în continuare o impresie care ar putea fi sursa acestei idei. El vede că simpla multiplicare a instanțelor nu o va furniza. După enunțarea principiului pe care l-am citat deja, *„că nu există nimic în niciun obiect, considerat în el însuși, care să ne ofere un temei pentru a trage o concluzie dincolo de el”*, el enunță principiul următor, *„că nici după observarea alăturării frecvente sau constante a obiectelor, nu avem niciun temei pentru a face vreo inferență cu privire la alte obiecte decât cele pe care le-am întâlnit deja în experiență”* (T 139). Iar dacă ne limităm, cum face Hume aici, la inferențe deductive,

atunci adevărul celui de-al doilea principiu nu este mai puțin evident decât adevărul celui dintâi. Totuși, multiplicarea instanțelor este ceea ce îi indică lui Hume calea spre a-și finaliza căutările. Teoria lui este că observarea alăturării frecvente sau constante a faptelor de tipuri recurente dă naștere unei obișnuințe sau deprinderi mentale de a aștepta ca această regularitate să se repete. Ceea ce aduce în plus multiplicarea instanțelor este că, după cum se exprimă Hume în *Cercetare*, „[mintea] este împins[ă] de obișnuință ca, la apariția unui eveniment, să aștepte apariția evenimentului care l-a însoțit de obicei și să creadă că el se va produce” (E 75)(C 148). Așadar, în „această conexiune... pe care o *simțim* în [minte], această trecere obișnuită a imaginației de la un obiect la cel care îl însoțește de obicei”, Hume găsește „simțământul sau impresia din care formăm ideea de putere sau de conexiune necesară” (E 75)(C 148). Singura bază pe care o avem este experiența noastră trecută privind regularitățile din natură; într-adevăr, nu există nimic altceva care ar putea fi descoperit. Ne intră în obișnuință să ne așteptăm ca această regularitate să se păstreze, iar această deprindere sau obișnuință este atât de adânc înrădăcinată în noi, încât proiectăm forța asocierii în fenomenele însele și, astfel, cădem pradă iluziei că această „conexiune necesară” este numele unei relații în care ele stau efectiv unele cu altele.

Astfel i se deschide lui Hume calea de a defini cauzalitatea. Atât în *Tratat*, cât și în *Cercetare*, el oferă definiții alternative, după cum relația este considerată ca „naturală” sau „filosofică”, adică după cum ținem cont doar de fenomenele în care se manifestă relația sau ținem cont și de lumina în care le vedem noi. În primul caz, cauza este definită în *Tratat* ca „un obiect ce precede un altul și este contiguu cu acesta, în așa fel încât toate obiectele asemănătoare primului se află în relații similare de precedență și contiguitate cu obiectele asemănătoare celui de-a doilea”. Definiția alternativă, „filosofică”, este că „o cauză este un obiect, ce precede un altul, este contiguu cu acesta și atât de unit cu el, încât ideea unuia dintre ele determină mintea să formeze ideea celui alt, și impresia unuia dintre ele o determină să formeze o idee mai vie despre celălalt” (T 170). Definițiile oferite în *Cercetare* sunt similare, dar mai succinte. În varianta naturală, cauza este descrisă ca „un obiect, urmat de un altul, în așa fel încât toate obiectele asemănătoare primului sunt urmate de obiecte asemănătoare celui de-al doilea”, cu adăugirea „în așa fel încât

dacă primul obiect n-ar fi fost; cel de-al doilea n-ar fi existat niciodată". Când se adaugă contribuția minții, cauza devine „un obiect urmat de un altul, a cărui apariție conduce întotdeauna gândul la acel altul" (E 76-77) (C 149-150).

Nu mai e nevoie să repetăm ceea ce s-a semnalat deseori, și anume că aceste definiții, în forma în care sunt date, nu sunt nici pe departe satisfăcătoare. Pe lângă defectul, remarcat deja, că vorbesc despre „obiecte" ca termeni ai relațiilor cauzale și pe lângă excluderea nejustificată a acțiunii la distanță, definițiile au și neajunsul că nu țin seama de rolul jucat de teorii în derivarea a ceea ce considerăm a fi legi cauzale. Este îndoielnic, de asemenea, că alăturarea trebuie să fie pe deplin constantă. Deseori facem judecăți cauzale particulare, care nu au altă bază decât un enunț despre anumite tendințe. Hume ține cont, într-adevăr, de cazurile de acest tip când vorbește de „probabilitatea cauzelor". El asumă, nu chiar în acord cu folosirea comună a termenilor, că o cauză trebuie să fie o condiție suficientă și, de asemenea, comite exagerarea de a lua ca de la sine înțeles faptul că nu există mai mult de o singură condiție suficientă pentru orice fapt dat. Aceasta ar face ca o cauză să fie și condiție necesară, iar Hume chiar o descrie ca atare în adăugirea la prima definiție din *Cercetare*. El admite, totuși, existența a ceea ce numește contrarietate a cauzelor, care înseamnă că prezența unui alt factor sau a mai multora împiedică un anumit tip de „obiect" să fie urmat de cel care îl însoțește în mod obișnuit. Dacă am ști ce sunt acești alți factori și cum acționează ei, am putea include absența lor în condiția suficientă și ne-am regla așteptările în consecință. Dar așa, trebuie deseori să ne mulțumim cu generalizarea regularităților din trecut. Această descriere a modului cum procedăm nu e în sine inacceptabilă, atât timp cât admitem asumptia că nu există o pluralitate de condiții suficiente. Ceea ce se trece cu vederea sunt clauzele pe care le impunem inferențelor statistice și, încă o dată, măsura în care legile statistice sunt derivate din teorii.

Invers, nu orice alăturare constantă e văzută ca temei pentru atribuirea de cauzalitate. În cazurile în care exemplele nu sunt numeroase, apar în ceea ce considerăm a fi circumstanțe excepționale sau nu se potrivesc concepției noastre generale despre modul cum decurg lucrurile, alăturarea poate fi socotită accidentală, chiar dacă a avut loc fără

excepție. Această observație merge mână în mână cu obiecția serioasă la adresa modului prea vag în care folosește Hume cuvinte ca „similar” sau „asemănător” în definițiile sale. Orice două obiecte pot fi similare într-o privință sau alta. Trebuie să ni se spună mai în detaliu ce gen sau grad de similaritate este necesar pentru ca faptele ce îl dețin să devină candidați acceptabili pentru inferența factuală.

A fost formulată uneori o acuzație de circularitate împotriva celei de-a doua definiții oferite de Hume în *Tratat*, pe temeiul că spune despre un obiect că „determină” mintea să formeze ideea unui alt obiect. Această acuzație e neîntemeiată. Se vede clar, din desfășurarea întregului argument al lui Hume, că el nu susține aici nimic mai mult decât că mintea dobândește efectiv obișnuința de a asocia ideile în chestiune.³ Nu există nicio implicație cum că mintea ar fi „forțată” să facă astfel. Pe de altă parte, a fost o greșeală scuizabilă din partea lui Hume faptul că a inclus o referire la înclinația minții în ceea ce trebuia să fie o definiție a cauzalității. Când propunem judecăți cauzale, noi ne exprimăm obișnuințele mentale, pe care însă, în mod normal, nu afirmăm că le avem. O descriere a obișnuințelor noastre mentale face parte, într-adevăr, din explicația atribuirilor de cauzalitate; dar aceasta nu e totuna cu a spune că, atunci când atribuim proprietăți cauzale unui obiect fizic, facem și o aserțiune despre noi înșine.

Am spus destule pentru a arăta că definițiile lui Hume sunt deficiente din punct de vedere formal. Rămâne însă adevărat că ele aduc la lumină două lucruri, a căror importanță o depășește pe cea a deficiențelor. Primul este că numai existența unei regularități potrivite în natură poate face adevărată o propoziție cauzală, iar al doilea, că diferența dintre generalizarea accidentală și cea cauzală nu constă în diferența dintre modurile cum sunt satisfăcute, ci în diferența dintre atitudinile noastre față de ele. În a doua clasă de cazuri suntem dispuși să proiectăm regularitățile confirmate asupra instanțelor imaginare sau necunoscute; în prima, nu. Deși deschide drumul spre această distincție, Hume nu se angajează el însuși într-o cercetare a principiilor ei subiacente.

În schimb, el pune o întrebare mai generală și fundamentală: cum putem avea vreodată temeiuri pentru a face inferențe factuale care ne

poartă dincolo de evidența observațiilor noastre trecute și prezente? Punând această întrebare, el a formulat ceea ce avea să fie cunoscut în lumea filosofilor drept *problema inducției*. Hume o abordează întrebându-se dacă procedura noastră e condusă de rațiune. Dacă răspunsul ar fi afirmativ, el susține că rațiunea „s-ar ghida după principiul *că instanțele pe care nu le-am întâlnit în experiență trebuie să semene cu cele pe care le-am întâlnit și că cursul naturii continuă mereu la fel în mod uniform*” (T 89). Acum ajungem la următorul lucru crucial pe care el îl contestă. El arată într-o manieră convingătoare că acest principiu nu poate fi demonstrat și că nu se poate susține nici măcar pretenția că ar avea caracter probabil. Că principiul nu poate fi demonstrat decurge în mod evident din asumția, pe care am văzut că Hume este îndreptățit să o facă, că membrii celor două clase de instanțe sunt logic distincți. În ceea ce privește caracterul probabil, suntem puși în fața faptului că atribuirea de probabilitate se bazează pe experiența trecută. În cuvintele lui Hume, „probabilitatea se bazează pe presupunerea unei asemănări între obiectele pe care le-am întâlnit în experiență și cele pe care nu le-am întâlnit și, prin urmare, este imposibil ca această presupunere să se sprijine pe probabilitate” (T 90).

Rezultă oare că nu avem niciun temei bun pentru a accepta rezultatul vreunei inferențe factuale? Din perspectiva lui Hume, acesta ar fi un mod înșelător de a formula ceea ce a demonstrat, întrucât sugerează că ne lipsesc acele bune temeiuri pe care le-am fi putut avea. Propria lui concluzie este mai degrabă cea pe care i-o atribuie Kemp Smith: că în privința unor astfel de chestiuni, rațiunea a fost expulzată din juriu. Într-o secțiune a *Tratatului* unde permite scepticismului să invadeze domeniul rațiunii – folosind argumentul că posibilitatea recunoscută de a face greșeli în științele demonstrative are consecința că până și în cazul lor cunoașterea degenerază în probabilitate, cu continuarea, evident eronată, că judecata de probabilitate nefiind ea însăși certă, îndoielile se acumulează succesiv până când și probabilitatea dispare cu totul – el notează că întrebarea dacă el însuși acceptă concluzia în întregime sceptică „că judecata noastră *nu* posedă *niciun* grad de adevăr sau falsitate” este „pe de-a-ntregul superfluă”, întrucât nu este o opinie pe care să o poată susține cineva cu sinceritate. Dacă a apărut cazul scepticului până la limita posibilului, Hume a făcut-o doar pentru a-și susține ipoteza „că

toate raționamentele noastre privitoare la fapte provin numai din obișnuință, iar credința este mai degrabă un act al părții sensibile, nu al părții cogitative a naturii noastre (T 183). Aceasta rezonază cu o afirmație făcută mai devreme: „Astfel, raționamentul probabilist nu e decât o specie de senzație. Nu doar în poezie și muzică trebuie să ne urmăm gustul și simțământul, ci și în filosofie.” (T 103)

Să însemne aceasta că toate raționamentele factuale sunt pe picior de egalitate, că suntem îndreptățiți să facem extrapolări pe baza experienței trecute și prezente oricum dorim? Dacă Hume chiar a crezut asta, e ciudat că a aplicat ceea ce numea „metoda experimentală” la studiul afectelor și că a enunțat un set de „Reguli de judecare asupra Cauzelor și Efectelor” (T 177n.), ca și cum ar exista o legătură constantă între ele și „că diferența dintre efectele produse de două obiecte asemănătoare trebuie să provină din acea particularitate prin care obiectele diferă”. De ce era el atât de sigur că „ceva de felul *Întâmplării* nici nu există pe lume” (E 56) (C 132), astfel încât atunci când atribuim un eveniment întâmplării, ne recunoaștem ignoranța cu privire la cauza sa reală? Întrebarea este cu atât mai derutantă, cu cât Hume a depus eforturi considerabile pentru a arăta că maxima general acceptată conform căreia „*orice începe să existe, trebuie să aibă o cauză a existenței*” nu este certă nici intuitiv, nici demonstrativ, dar și pentru a demasca erorile logice din diversele argumente prin care filosofi au încercat să o dovedească. Singura explicație pare să fie aceea că Hume privea propozițiile „*fiecare eveniment are o cauză*” și „*cursul naturii continuă mereu la fel în mod uniform*” în lumina credințelor naturale. Ele nu pot fi dovedite, dar natura este în așa fel construită încât nu putem evita să le acceptăm.

Dar oare chiar nu putem evita aceasta? Mie mi se pare că putem, în ambele cazuri, deși nu mă voi concentra aici asupra primei propoziții. Problema cu cea de-a doua propoziție este că nu e clar cum trebuie interpretată. Dacă e să o luăm drept bună, ca asertând că cursul naturii este în întregime repetitiv, atunci, departe de a exprima o credință naturală, este foarte improbabil ca cineva să o creadă. Experiența ne învață să ne așteptăm la producerea de evenimente neprevăzute; ~~fel~~ mult, putem crede că ele pot fi explicate ulterior. Pe de altă parte, dacă nu se susține decât că experiența trecută reprezintă, în mare măsură, un ghid demn

de încredere pentru viitor, nu e nicio îndoială că aceasta e ceva asumat în mod universal. Rămâne, totuși, problema de a explica de ce nu toate instanțele de alăturări întâlnite în experiență sunt considerate în egală măsură proiectabile.

Aceasta merge mână în mână cu faptul – omis în mod ciudat de toți acei filosofi, începând cu Kant, care au încercat să respingă ideile lui Hume, susținând caracterul necesar, sau măcar probabil, al unui principiu general de uniformitate – că tocmai caracterul său general ar împiedica un astfel de principiu să-și îndeplinească rolul atribuit. Nu sunt sigur dacă Hume a crezut că adoptarea principiului pe care l-a formulat ar legitima argumentele inductive prin transformarea lor în argumente deductive, dar dacă a crezut aceasta, se înșela. Acest lucru se poate arăta ușor, cercetând orice caz în care o generalizare universală e inferată dintr-o serie neterminată de instanțe complet favorabile. Să presupunem că au fost observate un număr de obiecte de tip A și toate aveau proprietatea *f*. Sugestia este că, adăugând premisa că natura e uniformă, putem deduce că orice A are *f*, însă tot s-ar putea întâmpla să dăm peste un A care nu are *f*. În acest caz, am suferi mai mult decât înfrângerea – nu prima de felul ei – de a descoperi că o generalizare pe care o acceptasem este falsă. Vom fi dovedit și că natura nu este uniformă, căci dacă concluzia unui argument deductiv, valid este falsă, atunci cel puțin una din premise este falsă, iar dat fiind adevărul premisei că toți A care au fost observați erau *f*, premisa falsă trebuie să fie principiul uniformității. Dar cu siguranță nici Hume, nici vreun alt filosof care a considerat că e nevoie de un astfel de principiu, nu poate să fi avut intenția să-l facă atât de strict încât să fie respins prin descoperirea celei dintâi excepții la o generalizare cu ceva suport empiric.

Să admitem, așadar, că nu există nicio metodă atât de simplă de a transforma raționamentele inductive în raționamente deductive. S-ar mai putea încă susține că folosirea unui principiu general de uniformitate, împreună cu temeiul observațiilor anterioare, pot conferi un grad mare de probabilitate anumitor generalizări și unul și mai mare așteptărilor noastre cu privire la anumite evenimente. Aceasta a fost chiar direcția urmată de John Stuart Mill, deși s-a dovedit că ar mai fi avut nevoie și de alte asumptii pentru ca metoda sa să dea rezultatele

pretinse de el. Poziția lui era, totuși, circulară în mod fățiș. Principiul de uniformitate era conceput ca fiind el însuși întemeiat pe generalizările la întemeierea cărora contribuia.

S-a sugerat că circularitatea poate fi evitată prin derivarea unui set de principii generale dintr-o combinație de rapoarte ale experienței trecute cu relații *a priori* de probabilitate, bazate pe calculul matematic al probabilităților. Răspunsul succint la aceasta este că nu avem la dispoziție astfel de relații, pentru motivul oferit deja de Hume în cadrul discuției „despre probabilitatea întâmplărilor”.

„Dacă s-ar spune că, deși într-o situație în care sunt posibile întâmplări opuse este imposibil să determinăm cu *certitudine* de care parte va cădea evenimentul și, totuși, putem spune cu certitudine că este mai verosimil și mai probabil să cadă de partea cu un număr superior de cazuri favorabile, decât de partea cu un număr inferior – dacă s-ar spune aceasta, aş întreba: ce se înțelege prin *verosimilitate* și *probabilitate*? Verosimilitatea și probabilitatea întâmplărilor constă într-un număr superior de cazuri egale și, prin urmare, atunci când spunem că este verosimil că evenimentul va cădea de partea cu număr superior, mai degrabă decât de cea cu număr inferior, nu facem decât să afirmăm că, acolo unde există un număr superior de cazuri, există efectiv un număr superior, iar acolo unde există un număr inferior, există efectiv un număr inferior, cele două fiind propoziții identice cu ele însele și lipsite de consecințe.”

(T 127)

Pe scurt, calculul matematic este un sistem pur formal și, dacă este să-l aplicăm la estimările noastre despre ceea ce este efectiv verosimil să se producă, trebuie să facem o asumție empirică, cum ar fi aceea că, atunci când avem un set de posibilități care se exclud reciproc – de exemplu, fața cu care va cădea în sus un zar – și nu avem nicio informație care să favorizeze un anumit rezultat, ne putem aștepta ca ele să se producă cu o frecvență aproximativ egală. Însă astfel cădem din nou în circularitate, căci nu avem temeiuri pentru a face o asumție de acest gen decât pe baza experienței trecute. Simpla neștiință nu stabilește nicio probabilitate.

Există critici care susțin că Hume, precum și adepții și oponenții lui, s-au bătut cu morile de vânt, întrucât oamenii de știință nu folosesc raționamente inductive. Ei propun ipoteze, le supun la cele mai severe teste pe care le pot concepe și aderă la ele atât timp cât nu sunt falsificate. Eu personal am îndoieli că aceasta chiar ar fi o descriere corectă a procedurii științifice, deși servește la corectarea concepției greșite că practica științifică nu constă decât în generalizarea observațiilor trecute. În orice caz, din ea nu decurge că inducția este sau ar putea fi superfluă. Printre altele, această sugestie trece cu vederea enorma cantitate de raționament inductiv inerentă limbajului nostru. Când ne referim la obiecte fizice de orice fel, asumăm implicit că proprietățile găsite până acum în asociere vor continua să fie astfel; când atribuim acestor obiecte puteri cauzale, prognozăm repetarea, în condiții potrivite, a secvențelor de diferite tipuri de evenimente întâlnite anterior. Mai mult, pare că n-ar avea niciun rost să testăm ipoteze, dacă trecerea testului nu le-ar crește credibilitatea în ochii noștri. Or, această creștere a credibilității este o ipoteză inductivă.

O linie de argumentare mai promițătoare a fost propusă cu mult timp în urmă de C.S. Peirce. Dacă nu există nicio generalizare acceptabilă la care un set dat de fapte se conformează, nu putem face nimic în privința asta; dacă există o astfel de generalizare, atunci bazându-ne pe experiența trecută, vom ajunge în cele din urmă la ea. Există, totuși, problema că ar putea exista un număr infinit de generalizări cu care orice set limitat de observații ar putea fi consistent și nu ne ajută prea mult asigurarea că vom ajunge la rezultatul corect într-un timp infinit.

Chiar și așa, merită să remarcăm că orice *metodă* reușită de a ne forma așteptări trebuie să fie inductivă, pentru motivul suficient că nu ar fi o metodă reușită dacă nu ar urma un model care să corespundă modelului evenimentelor cu care are de-a face. Adevărata problemă stă în latitudinea pe care ne-o lasă observațiile noastre, astfel încât suntem puși să alegem între ipoteze concurente pe care experiența trecută le sprijină în egală măsură. Întrebarea care ne preocupă nu este atât *dacă* viitorul va semăna cu trecutul – căci, dacă este ca lumea să poată fi în continuare descrisă, el trebuie să îi semene într-un fel sau altul –, ci cum anume îi va semăna. Ceea ce dorim și nu putem obține, decât prin argumente

circulare, este o justificare pentru interpretările prezente ale lecțiilor trecutului, o justificare pentru aderarea la un corp special de credințe. Îi datorăm lui Hume înțelegerea faptului că nu o putem obține. Ceea ce Hume n-a demonstrat și nici nu a căutat să demonstreze este presupusa consecință că ar trebui să ne abandonăm credințele.

Capitolul 5

Morală, politică și religie

Având în vedere cu câtă pasiune contestă Hume necesitatea propoziției că orice eveniment are o cauză, vom fi surprinși să descoperim cu câtă fermitate îi acceptă adevărul. Există, într-adevăr, un pasaj în *Tratat* unde, în cadrul discuției despre afectele fricii și speranței, el spune că probabilitățile care le cauzează se împart în două categorii, după cum obiectul este deja cert, dar „incert pentru judecata noastră”, sau „când obiectul este chiar incert în el însuși și rămâne să fie determinat de întâmplare” (T 444); aceasta e însă o distanțare ocazională de perspectiva lui obișnuită, potrivit căreia, ceea ce omul de rând numește întâmplare nu este decât o cauză ascunsă și tainică” (T 130). De-a lungul întregii analize a afectelor și explorării fundamentelor moralei și politicii, poziția sa oficială este cea a unui determinist.

Când îl numim pe Hume determinist trebuie, totuși, să ținem cont că, în cazul său, aceasta înseamnă că recunoaște domnia necesității în natură. El, sau orice alt determinist care îi înțelege punctul de vedere, acceptă cel mult propoziția că înlăturarea și succesiunea de fapte de diferite tipuri manifestă o regularitate perfectă. Acceptând această propoziție, Hume nu doar lasă deoparte îndoielile pe care le-a stârnit cu privire la validitatea inducției, ci face abstracție și de faptul că regularitățile aduse la lumină de experiența noastră trecută sunt departe de a fi perfecte. Ele nu acoperă toate datele cunoscute și nivelul lor de generalitate lasă loc unei latitudini neexplicate în rândul instanțelor prin care sunt exemplificate. Hume nu ia în seamă a doua chestiune, dar o remarcă pe prima. Se debarasează de ea punând în contrast opinia susținută de „omul de rând, care judecă lucrurile după întâia lor înfățișare”, cu cea a filosofilor, care susțin că orice iregularitate aparentă provine din „opozitia ascunsă a cauzelor contrare” (E 86-87) (C 157-158). Obiecția la această linie de argumentare este că reduce teza determinismului la o convenție. Ea va supraviețui în orice circumstanțe, dacă ni se permite să înlăturăm orice contraexemplu prin invocarea unor puteri ascunse. Pentru a o face demnă de interes,

trebuie să o împărțim într-un set de teorii de lucru, pe care să le aplicăm apoi la diferite domenii de fapte. E adevărat că, dacă teoriile eșuează, ne putem păstra speranța de a le găsi înlocuitori de succes, dar cel puțin, în fiecare etapă, întrebările pe care le punem vor fi empirice.

Deși Hume nu s-a gândit la aceste lucruri, nu avem niciun motiv să credem că nu le-ar fi putut accepta. Căci teza pe care voia să o susțină nu era atât că acțiunile corpurilor sunt strict reglementate, cât că nu există o distincție în această privință între corp și minte. Caracterul naturii umane este la fel de constant ca și cel al obiectelor neînsuflețite și, mai mult, „această alăturare constantă a fost în mod universal recunoscută de omenire și nu a fost niciodată subiect de dispută, nici în filosofie, nici în viața obișnuită” (E 88)(C 159). Dacă ne uimește că spune acest lucru despre filosofie, trebuie să ne amintim că termenul, în folosirea lui Hume, includea știința. Ce susține el aici este că obiceiul de a face inferențe despre experiența viitoare pe baza experienței trecute, precum și asumptia unor regularități mai solide decât cele descoperite efectiv, sunt prezente în științele sociale tot atât de mult cât și în științele naturale.

„Ce ar fi devenit *istoria* dacă nu am fi avut încredere în veracitatea istoricului, potrivit cu experiența pe care am câștigat-o cu privire la oameni? Cum ar putea *politică* să fie o știință, dacă legile și formele de guvernare n-ar avea o influență uniformă asupra societății? Unde ar fi fundamentul *moralei*, dacă anumite caractere nu ar avea o putere sigură și determinată de a produce anumite sentimente și dacă aceste sentimente nu ar avea o înrăurire constantă asupra acțiunilor? Și cu ce pretenție am putea aplica *critica* noastră unui poet sau literat, dacă nu am putea aprecia comportarea și sentimentele personajelor sale fie ca naturale, fie ca nenaturale, pentru anumite caractere și anumite împrejurări? Pare, așadar, aproape imposibil să ne angajăm în vreo știință sau acțiune de orice fel fără să recunoaștem doctrina necesității și această [*inferență*]⁹ de la motive la acțiuni voluntare, de la caractere la comportare.”

(E 90)(C 160-161)

⁹ „Inference” în original; în traducerea *Cercetării* s-a optat pentru termenul „deducție”. Cred că este mai potrivită traducerea prin „inferență”, inferențele putând fi deductive sau inductive (n.tr.).

Concluzia pe care o trage Hume de aici este că nimeni nu crede cu adevărat în libertatea voinței, interpretată în sensul că acțiunile oamenilor sunt lipsite de cauze. El admite că, atunci când vine vorba de propriile noastre acțiuni, avem tendința să pretindem că dispunem de o astfel de libertate. „Simțim în cele mai multe situații că acțiunile noastre sunt supuse voinței noastre și ne închipuim că voința însăși nu este supusă nimănui” (E 94) (C 164), în parte deoarece nu ne încercăm niciun sentiment de constrângere. Se poate să nu cunoaștem toate regularitățile la care ne conformăm și, chiar și când le descoperim, încă să ne mai amăgim că le putem eluda influența. Putem chiar încerca să dovedim acest lucru alegând o linie de acțiune diferită în circumstanțe pe care le considerăm identice, fără să ne dăm seama că există o diferență decisivă, constând în aceea că:

„dorința capricioasă de a ne arăta libertatea este aici [cauza]¹⁰ acțiunilor noastre. Și pare sigur că oricât de mult ne-am închipui că simțim o libertate în noi înșine, un observator poate în mod obișnuit să derive acțiunile noastre din motivele și caracterul nostru; și chiar și acolo unde nu poate să o facă, el va trage în general concluzia că ar putea să o facă dacă ar cunoaște pe deplin fiecare particularitate a situației și temperamentului nostru și cele mai tainice resorturi ale conștiinței și dispozițiilor noastre.”

(E 94) (C 164)

Din moment ce se așteaptă de la noi să fim de partea observatorului, ultima afirmație este evident circulară și, în măsura în care este așa, Hume nu reușește să-și demonstreze teza. Dar orice alte consecințe ar avea acest eșec, nu se poate spune că el ar întări poziția celor ce susțin asocierea obișnuită dintre libertatea voinței și responsabilitate. Din punctul lor de vedere, ca și din cel al lui Hume, posibilitatea supremației universale a cauzelor pur fizice este exclusă. Să presupunem atunci că acțiunile noastre nu provin, de regulă, din caracterul și motivele noastre. Pe seama cui să punem natura lor capricioasă? Nu văd niciun alt candidat decât întâmplarea. Și nu văd de ce am fi considerați responsabili

¹⁰ „cauze”, în original; în traducerea *Cercetării* s-a optat aici pentru termenul românesc „motiv”, dar am considerat că este mai potrivită păstrarea acestuia pentru traducerea termenului „motive”. (n.tr.)

pentru acțiuni care se produc din întâmplare, mai mult decât pentru acțiuni care provin din motivele și caracterele noastre – acestea fiind poate explicabile, la rândul lor, în termenii moștenirii noastre genetice și ai stimulilor fizici și mentali la care am răspuns începând din copilărie.

Aceasta nu înseamnă că nu avem nicio formă de libertate. Hume definește libertatea ca „o putere de a acționa sau de a nu acționa potrivit cu deciziile voinței” (E 95) (C 165) și aceasta este ceva ce avem în mod obișnuit. Mai mult, Hume reușește să argumenteze că libertatea de acest tip – și nu libertatea voinței, pe care nu putem pretinde că o deținem – este cea „esențială pentru moralitate”. Argumentul lui este că „acțiunile sunt obiecte ale sentimentului nostru moral numai în măsura în care sunt indicații ale caracterului, pornirilor și înclinațiilor interne” (E 99) (C 168). Ele nu pot stârni laudă sau învinuire când „derivă în întregime din constrângere exterioară” și, de asemenea, nu are sens să împărțim laude sau învinuiri, recompense sau pedepse, decât dacă acestea au un efect asupra motivelor și caracterelor oamenilor și, prin urmare, asupra acțiunilor lor. Aceasta nu ne împiedică să formulăm laude sau învinuiri la adresa comportamentului persoanelor decedate sau a persoanelor asupra cărora, din alte motive, nu avem nicio putere reală de influență, însă aceasta este doar o altă ilustrare a puterii obișnuinței. Întrucât există anumite categorii de comportamente pe care e posibil și util, în multe cazuri, să le încurajăm sau reprimăm prin formularea de laude sau învinuiri, cădem pradă obiceiului de a reacționa în același mod față de toate comportamentele din aceste categorii. Dar să observăm și că, atunci când agenții vizați sunt în afara sferei noastre de influență, evaluările formulate la adresa acțiunilor lor pot avea totuși un efect asupra comportamentului acelor înclinați să le urmeze exemplul.

* În problema liberului arbitru, cred că Hume are dreptate, mai puțin în ce privește pretenția că definiția pe care o dă libertății este una „cu care toți oamenii sunt de acord”. Cred că toată lumea ar accepta că el a enunțat o condiție necesară a libertății. Mă îndoiesc, însă, că ~~ă~~ aceasta ar fi îndeobște considerată și suficientă. Mi se pare, mai degrabă, că nu doar judecățile noastre morale, ci și multe din simțămintele pentru noi înșine și pentru ceilalți, cum ar fi mândria sau gratitudinea, sunt guvernate parțial de o noțiune de *merit* care cere ca voințele noastre să

fie libere într-un sens mai tare decât admite definiția lui Hume. Într-un mod confuz, ne credităm pe noi înșine și pe ceilalți cu ceea ce a fost uneori numit *putere de auto-determinare*. Problema este că, chiar dacă ar exista ceva care să corespundă acestei descripții, tot nu am scăpa din dilema lui Hume. Exercițarea acestei puteri fie s-ar încadra într-o schemă cauzală, fie s-ar produce la întâmplare, și în niciunul din cazuri nu pare că s-ar legitima atribuirea unei responsabilități. Am putea evita confuzia, cum de altfel propune Hume, modificându-ne noțiunile de merit și responsabilitate, în așa fel încât să se încadreze într-o schemă pur utilitară, dar rămân deschise anumite întrebări: dacă avem un asemenea control asupra simțămintelor noastre încât să ne putem conforma unei asemenea scheme și dacă ar fi în întregime dezirabil să o facem, chiar dacă am putea.

Un alt lucru interesant, pe care Hume îl semnalează cu ironie în trecere, este că, dacă determinismul este valid și asumăm existența unui creator omnipotent, o altă dilemă apare pentru cei ce doresc să susțină că acest creator este binevoitor. După cum se exprimă Hume, „fie că acțiunilor nu le poate fi proprie josnicia morală în general, în măsura în care izvorăsc dintr-o cauză prea bună, fie, dacă le este caracteristică vreo josnicie, ele trebuie să-l facă vinovat și pe Creator, de vreme ce el este recunoscut a fi cauza și autorul lor ultim” (E 100)(C 169). Putem ieși printre coarcele acestei dileme renunțând cu totul la conceptul de vină, ceea ce s-ar putea argumenta că trebuie oricum să facem, dată fiind dependența acestuia de conceptul confuz al voinței libere, dar curând ne-am afla din nou în încurcătură, căci dilema poate fi reformulată cu referire la rău, ceea ce pune o povară și mai mare pe umerii creatorului, întrucât nu tot răul din lume este rezultatul acțiunilor umane deliberate. În cazul acesta nu mai avem nicio ieșire, căci răul poate fi înțeles ca înglobând o mare cantitate de suferință umană și animală și, chiar dacă nu i s-ar mai adăuga nimic altceva, nu se poate nega că această suferință există. Ea poate fi, în unele cazuri, îndulcită prin credința că purcede dintr-o cauză bună, dar, pe lângă că aceasta n-ar reprezenta decât o diminuare a răului, astfel de cazuri sunt excepționale. Cum am respins deja sugestia ridicolă că aceasta ar fi cea mai bună dintre lumile posibile, rămânem cu concluzia că, dacă există un creator omnipotent, el nu este binevoitor. 

Tipic pentru el, Hume îl lasă pe cititor să tragă singur această concluzie. După ce își prezintă argumentul, el se mulțumește să observe că „a apăra decretele absolute, eliberând, totuși, Divinitatea de responsabilitatea pentru păcat, aceste sarcini au depășit până acum toate puterile filosofiei” (E 103)(C 172). Întrucât veriga cea mai slabă din argumentul lui Hume este asumarea determinismului, merită să observăm că nu ar avea de suferit concluzia dacă am relaxa această asumție. Statutul moral al creatorului nu ar fi cu mult mai bun dacă doar o parte considerabilă a răului din lume ar fi rezultatul voinței sale, iar restul ar fi fost lăsat la voia întâmplării.

După comentariul ironic cum că problema implicării Divinității în păcat a depășit până acum puterile filosofiei, Hume recomandă ca cercetarea să se întoarcă, „cu o modestie care i se potrivește, la domeniul ei adevărat și propriu, examinarea vieții obișnuite” (E 103)(C 172), și aceasta este tactica urmată de Hume când își conturează concepția filosofică asupra moralității umane. Filosofia morală a lui Hume, considerată în detaliu, este subtilă și complexă, dar este derivată dintr-un număr mic de principii, ce pot fi identificate în mod clar. Ele sunt în parte analitice și în parte psihologice. Voi începe prin a le enunța și discuta, iar apoi voi examina concluziile pe care Hume le trage din ele.

Principiile sunt următoarele. Ordinea în care le prezint nu are o importanță deosebită:

1. Rațiunea singură, preocupată doar de descoperirea adevărului și falsității „nu poate fi niciodată motivul vreunei acțiuni a voinței” (T 413). Din acest principiu derivă Hume celebrul său dicton: „Rațiunea este și trebuie să fie doar sclava afectelor și nu poate pretinde să dețină alt rol decât acela de a le servi și a li se supune” (T 415).¹
2. Afectele care ne motivează pot fi directe sau indirecte, calme sau violente. Afectele directe, cum sunt cele de bucurie, tristețe, speranță sau teamă, apar fie dintr-un instinct natural, fie din dorința noastră de bine, care poate fi echivalat aici cu plăcerea, sau din aversiunea față de rău, care poate fi echivalat aici cu durerea. Afectele indirecte, cum sunt cele de mândrie, umilire,

iubire sau ură, apar dintr-o combinație a acestor motive primitive cu alți factori. Această distincție e independentă de cea dintre calm și violență. Deoarece motivația poate fi violentă, „oamenii acționează deseori cu bună știință împotriva propriilor interese” și nu sunt întotdeauna influențați de „concepția lor despre cel mai mare bine posibil” (T 418).

3. Compasiunea pentru alte ființe este un instinct natural. Forța ei stă în faptul că, deși „rareori întâlnim pe cineva care să iubească o altă persoană mai mult decât pe sine însuși”, este la fel de adevărat că „rareori întâlnim pe cineva în cazul căruia toate sentimentele de afecțiune, luate la un loc, să nu întrecă înclinația sa egoistă” (T 487). Acest instinct natural de compasiune sau bunăvoință joacă un rol important în formarea atitudinilor noastre morale și politice.
4. „Întrucât morala... influențează acțiunile și sentimentele de afecțiune, rezultă că ea nu poate fi derivată din rațiune” (T 457). În consecință, „regulile morale nu sunt concluzii ale rațiunii noastre”.
5. Judecățile morale nu sunt descrieri de fapte. „Luați orice acțiune considerată a fi vicioasă: omorul cu premeditare, de exemplu. Examinați-o din toate unghiurile și vedeți dacă puteți găsi acel fapt, sau existență reală, pe care o numiți *viciu*. Oricum ați lua-o, găsiți doar anumite afecte, motive, voliții și gânduri. Niciun alt fapt nu e implicat” (T 468). La fel, când „în loc de legarea obișnuită a propozițiilor prin *este* și *nu este*” dăm brusc „numai peste propoziții legate prin *trebuie* și *nu trebuie*” (T 469), se cheamă că am fost păcăliți. Nu este posibil ca „această nouă relație să fie dedusă din altele, complet diferite de ea”.
6. „Vicii și virtutea pot fi comparate cu sunetele, culorile, căldura și frigul, care, conform filosofiei moderne, nu sunt calități ale obiectelor, ci percepții ale minții” (T 469). În consecință, „când declarați un caracter ca fiind vicios, aceasta nu înseamnă nimic altceva decât că, din constituția naturii voastre, ră sare o simțire sau un sentiment de învinuire atunci când îl contemplați”. E interesant să observăm că aici și în alte locuri în care scrie despre morală, Hume preia concepția lui Locke despre calitățile secundare, deși o respinsese anterior, când scria despre intelect.

7. Deși vorbim despre acțiuni ca fiind virtuozose sau vicioze, acestea își derivă caracterul meritoriu sau defectuos doar din motivațiile lor, care pot fi virtuozose sau vicioze. Acțiunile sunt subiecte ale evaluării morale doar în calitatea lor de semne ce stau pentru astfel de motivații sau pentru caracterul persoanei care acționează sub imboldul lor.
8. Sentimentul de aprobare trezit de „o calitate sau acțiune mentală” pe care o numim virtuoză este în sine plăcut, iar cel de dezaprobare, asociat în mod similar viciului, este neplăcut. (E 298) Putem, de aceea, înțelege virtutea și ca „puterea de a produce iubire sau mândrie”, iar viciul ca „puterea de a produce umilire sau ură” (T 575).
9. Aprobarea și dezaprobarea noastră se nasc din evaluarea calităților sau motivelor ca dând naștere în mod preponderent la plăcere, respectiv la durere. Aceste evaluări pot fi numite și judecăți de utilitate.
10. „Nicio acțiune nu poate fi virtuoză sau bună din punct de vedere moral decât dacă există în natura umană un motiv de a o îndeplini, distinct de sesizarea caracterului ei moral” (T 479).
11. Simțul dreptății, de care depind atât obligațiile morale, cât și cele politice, nu derivă din impresii naturale de reflecție, ci din impresii datorate „artificiilor și convențiilor umane” (T 496).

Să începem prin a examina principiile psihologice. Pot exista îndoieli cu privire la faptul că acele cazuri în care sentimentele de afecțiune nu întrec înclinația egoistă sunt atât de rare pe cât presupune Hume, dar nu am niciun motiv bun să mă îndoiesc că avem într-adevăr un instinct natural de compasiune sau bunăvoință. Au existat încercări de a subordona compasiunea iubirii de sine, dar acestea mi se par perverse. Întrucât nu poate exista niciun temei *a priori* pentru asumția că orice acțiune are o motivație egoistă, e mai simplu și mai rezonabil, în acest caz, să acceptăm ceea ce Hume numește „aparența evidentă a lucrurilor” (E 298).

Fără a intra în finețurile distincțiilor lui Hume dintre afectele directe și cele indirecte sau dintre cele calme și cele violente, cred că următoarele lucruri ar trebui acceptate. Întâi, că nu orice acțiune intenționată e motivată, în sensul de a proveni dintr-o dorință de a face un bine fie

propriei persoane, fie altora, fie societății; și al doilea, că și atunci când acțiunile noastre sunt motivate în acest sens, e posibil să nu se conformeze principiilor utilitariste. Am admis deja că Hume rareori se conformează unor principii pur egoiste, dar nu putem spune nici că sunt pur și simplu altruiste. Compasiunea are diverse grade, iar intensitatea ei depinde de diverse alte relații în care persoana se află cu obiectul ei fără a fi pur și simplu proporțională cu estimarea valorii sau nevoii obiectului. Astfel, putem alege să ajutăm un membru al familiei, un iubit sau un prieten, sacrificând pentru aceasta nu doar propriile interese, ci și ceea ce credem că ar fi interesele mai mari ale unui cerc mai larg de persoane. În cazul acțiunilor neorientate spre un scop, emoții precum mila, stângeneala sau mânia ne pot face să ne comportăm în moduri care nu fac niciun bine nimănui. S-ar putea argumenta că acțiunile provocate de milă sau mânie au un scop, întrucât implică o dorință de a face bine sau rău persoanelor vizate, dar răspunsul la aceasta este că dorința se naște din emoții, și nu invers. Nici nu e nevoie, cum pare să sugereze Hume, ca acțiunile în care nu ținem cont de consecințe să provină doar din afectele violente. Foarte des ele se datorează inerției. Cineva pur și simplu nu se poate obosi să-și realizeze preferințele, fie că preferința ar consta în procurarea unei plăceri, fie în ieșirea dintr-o situație neplăcută. Din nou, se poate argumenta că persoana evaluează dezavantajul asociat efortului ca fiind mai mare decât valoarea rezultatului scontat, dar, în afară de cazul în care trivializăm această descriere, declarând că evaluarea se produce în mod incoștient și apoi echivalând-o cu inerția, cred că ea pur și simplu nu corespunde faptelor.

Când spunem că acțiunile noastre motivate nu se conformează în general principiilor utilitariste, nu vrem să spunem prin aceasta că nu ar trebui să o facă. Încă se poate susține că nu le considerăm virtuozitate decât atunci când se conformează acestor principii. Mai există un obstacol psihologic: nu numai că nu facem întotdeauna ceea ce vrem, dar atunci când facem ceea ce vrem, obiectivele noastre sunt, de obicei, mai specifice decât producerea unei stări plăcute sau abolirea unei stări dure-roase, deși s-ar putea susține și în acest punct că numai când avem aceste obiective acțiunile noastre sunt considerate virtuozitate. Cred, totuși, că ar fi o greșeală să-i atribuim această concepție lui Hume. E drept, el spune că „fiecare calitate a minții a cărei simplă observare produce plăcere e

denumită virtuoasă, la fel cum fiecare calitate a cărei observare produce durere e numită vicioasă” (T 591), adăugând că „această plăcere și această durere pot proveni din patru surse diferite”, întrucât „obținem o plăcere din vederea unui caracter care are darul natural de a fi util altora, sau persoanei însăși, sau care e agreabil pentru alții, sau pentru persoana însăși”. Există, totuși, două lucruri care diminuează forța acestui citat. Unul este că Hume nu consideră că plăcerea pe care o obținem din observarea unei calități virtuoase e întotdeauna de același tip, ea variind în funcție de natura calității în chestiune. Celălalt este că, atunci când spune despre un caracter că are darul natural de a fi util altora, el nu echivalează această utilitate cu maximizarea plăcerii. Utilitatea poate consta în satisfacerea oricăror dorințe pe care persoanele afectate se întâmplă să le aibă.

În acest context, merită să observăm că Hume nu este un precursor al utilitariștilor de genul lui Bentham sau Mill. Vom vedea că el asociază virtutea convențională a dreptății cu considerația pentru interesul public, dar în niciun caz nu consideră ca fiind o trăsătură generală a obiectelor aprobării noastre morale faptul că ele ar promova ceva asemănător celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr de oameni.

I s-a obiectat lui Hume că nu există ceva de felul unui simț moral, analog simțurilor fizice, sau un simțământ special al aprobării morale, pe care vederea calităților sau caracterelor virtuoase l-ar trezi în mod inevitabil. Răspunsul la această obiecție este că el nu s-a angajat să susțină că ar exista așa ceva. E drept că, după cum am văzut, Hume spune că avem un simțământ sau sentiment de învinuire atunci când contemplăm un caracter pe care îl declarăm vicios, dar ceea ce îl interesează este să arate că, atunci când spunem despre un caracter că e vicios, noi nu îi atribuim o proprietate specială intrinsecă, ci ne exprimăm reacția față de atribuțiile pe care le are. Această reacție trebuie să fie, într-adevăr, una ostilă, dar nu e nevoie să ia exact aceeași formă în toate cazurile. Avem, de fapt, simțăminte de aversiune sau de indignare morală, dar nu e nevoie ca ele să fie prezente în fiecare instanță de condamnare morală. Există o largă varietate de stări, dispoziții și acțiuni – nu toate impregnate de emoții – în care atitudinile noastre de aprobare sau dezaprobare morală ar putea consta.

Cred, de asemenea, că unii critici au fost induși în eroare de folosirea lui Hume a cuvântului „înseamnă”, atunci când spune că aplicarea predicatelor morale nu înseamnă nimic altceva decât că observarea acțiunilor sau caracterelor cărora le aplicăm astfel de predicate ne provoacă simțăminte favorabile sau ostile. Nu cred că Hume propune teza că un enunț de forma „X este bun” ar fi logic echivalent cu enunțul „Am un simțământ de aprobare morală când contemplu X” sau cu vreun enunț ca „Contemplarea lui X trezește un simțământ de aprobare din partea majorității oamenilor normali” ori „pentru majoritatea membrilor unei anume societăți”. Același lucru e valabil și în privința enunțurilor despre acțiuni corecte sau despre obligația de a le îndeplini. Nu-l creditez pe Hume cu concepția că, făcând astfel de enunțuri, afirmăm implicit ceva despre noi înșine sau despre alți critici, actuali sau posibili. E adevărat că, într-un sens, Hume oferă o analiză a judecăților noastre morale, dar el nu a avut intenția ca, prin această analiză, să ne furnizeze un ghid de traducere a enunțurilor care exprimă respectivele judecăți. Analiza constă mai degrabă într-o descriere a circumstanțelor în care suntem înclinați să folosim predicate morale și a scopurilor cărora le-ar servi folosirea lor. Mai mult, dacă insistăm, totuși, să scoatem de la Hume o reformulare a enunțurilor noastre morale, ne-am apropia mai mult de adevăr dacă l-am credita cu teoria „emotivistă” modernă, potrivit căreia astfel de enunțuri servesc la exprimarea sentimentelor noastre morale, decât cu teoria că ele ar constitui enunțuri factuale despre starea mentală a celui care le formulează sau a altora.

Nu este clar nici măcar dacă e corect să-l descriem pe Hume drept un subiectivist moral, decât dacă folosim termenul „subiectivist” în așa fel încât ar fi corect să spunem despre Locke că a dat o descriere subiectivistă calităților de tipul culorilor. Dar nu este un principiu al lui Hume că judecățile morale nu sunt descrieri de fapte? Este adevărat, dar ce înseamnă este că le lipsește tipul de conținut factual care se găsește într-o descriere a motivelor unei persoane sau într-o relatare a ceea ce a făcut ea efectiv. Dintr-un alt punct de vedere, este în egală măsură adevărat că un motiv sau un caracter de un anumit tip are tendința să provoace anumite răspunsuri în cei care îl contemplă, cum este că răspunsurile se produc sau tind să se producă. Și nu există nicio dovadă în textele lui Hume că el fi vrut să nege asta. Ceea ce a vrut, de fapt, să nege Hume era

că predicătele morale stau pentru ceea ce Locke numea calități primare sau, altfel spus, că stau pentru trăsături intrinseci ale motivelor, caracterelor sau acțiunilor cărora le sunt aplicate.

În această privință, Hume are cu siguranță dreptate. Să luăm exemplul său, cel al omorului premeditat. Răutatea actului nu este o trăsătură adițională a sa, alături de fapte precum acela că ucigașul avea cutare și cutare motive sau că și-a ucis victima în cutare și cutare mod și nu este nici vreun soi de înveliș care îmbracă conjuncția acestor fapte. Enunțul meu că actul e imoral poate avea un conținut descriptiv, dacă e interpretat ca presupunând acceptarea din partea mea a unui cod moral predominant, despre care aș spune că e încălcat de acțiunea respectivă, dar această presupozitie nu e obligatorie. Enunțul nu ar fi infirmat dacă sentimentele mele morale ar fi diferite de cele predominante în comunitatea mea sau în oricare alta. Aș putea fi convins să mi le schimb, în acest caz, ca și în altele, nu doar arătându-mi-se că am fost incorect sau incomplet informat cu privire la fapte, ci și într-o mulțime de alte moduri. De exemplu, aș putea fi convins pe temeiuri filosofice că delictului trebuie priviți, pur și simplu, ca suferind de o boală. Dacă acord importanță menținerii consecvenței în atitudinile mele morale, aș putea fi convins că acest caz nu diferă semnificativ de altele, pe care le-am evaluat diferit, sau mi s-ar putea da temeiuri să cred că viziunea mea asupra acestui caz e încețoșată de trăsături nefavorabile ale experienței sau ale caracterului meu. Ca urmare, aș putea trage concluzia că judecata morală pe care am formulat-o inițial era greșită. Spun „greșită” și nu „falsă”, deoarece consider că lucrurile sunt mai clare dacă atribuim valoare de adevăr doar judecăților ce poartă cu ele presupozitia unui cod moral, astfel încât să devină o întrebare factuală dacă judecata este în acord cu regulile furnizate de cod. Evident, aceasta nu înseamnă că există vreun astfel de cod sacrosanct sau că toate judecățile morale sunt în egală măsură acceptabile.

Teza lui Hume că „trebuie” nu decurge din „este” a fost, de asemenea, atacată. Contraexemplul preferat este cel al promisiunii. S-a argumentat că, din premisa pur factuală că, în anumite condiții, un om rostește un enunț de forma „Promit să fac X”, rezultă logic că, toate celelalte lucruri rămânând la fel, el trebuie să facă X. Dar acesta este un

sofism. Dacă argumentul pare convingător, este pentru că el se situează într-un climat moral în care promisiunile au un rol, adică un climat moral în care rostirea, în anumite condiții, a anumitor secvențe de cuvinte atrage după sine anumite obligații morale. Dar dacă vorbim de implicație logică, nu este legitim să presupunem existența unui astfel de climat. Aceasta trebuie enunțată ca o premisă suplimentară, premisa că vorbitorul aparține unei societăți în care este un principiu acceptat că pronunțarea cuvintelor cutare-și-cutare înseamnă, în anumite circumstanțe, asumarea unei obligații morale. Aceasta este din nou o premisă factuală, însă chiar punând-o în conjuncție cu prima, concluzia dorită tot nu decurge logic. Tot avem nevoie de premisa morală că această regulă a societății sale este una care trebuie respectată.

O obiecție simplă la teoria lui Hume este că ea se aplică la fel de bine înzestrărilor și handicapurilor naturale – precum înfățișarea atrăgătoare și cea neatrăgătoare, inteligența și prostia, dispoziția sociabilă și cea ursuză – pe cât de bine se aplică și caracteristicilor pe care le numim uzual virtuți și vicii, precum curajul și lașitatea, fidelitatea și nestatornicia, zgârcenia și generozitatea. Într-un Apendice la *Cercetare*, Hume ia notă de acest fapt și îl expediază ca lipsit de importanță, apelând în acest punct la autoritatea lui Cicero (pe care îl ia deseori ca model) și, de asemenea, la Aristotel, care „enumeră curajul, cumpătarea, măreția, modestia, prudența și franchețea bărbătească printre virtuți, alături de dreptate și prietenie” (E 319). Această remarcă nu dă seama de distincția pe care o facem în mod obișnuit, deși înclin să cred că Hume are dreptate să susțină că respectiva distincție nu se bazează pe niciun principiu consistent. Avem, poate, tendința să păstrăm epitetele morale pentru acele calități plăcute sau neplăcute care necesită o cultivare mai îndelungată pentru a intra în obișnuință sau care depind într-o măsură mai mare de prezența sau absența autodisciplinii. Aceasta încă ar permite ca bunele maniere să se numere printre virtuți, dar nu cred că acest lucru e inacceptabil.

Pentru oricine care l-a studiat pe Kant, cu celebra sa teză că o acțiune e morală doar dacă e întreprinsă dintr-un simț al datoriei, poate fi surprinzător să-l descopere pe Hume spunând că o acțiune, pentru a fi bună din punct de vedere moral, trebuie să aibă o altă motivație decât sesizarea moralității ei. Hume nu neagă că oamenii pot acționa dintr-un

simț al datoriei și chiar o fac. El neagă însă că acest fapt în sine conferă vreun merit acțiunii. Un om înclinat spre avaricie poate ajunge să se rușineze de caracterul său și să se forțeze să acționeze generos. Cu timpul el poate ajunge sau nu să își depășească reținerile inițiale. Nu este însă necesar să și le depășească pentru că acțiunile sale să fie bune din punct de vedere moral. Bunătatea lor depinde de conformarea la o practică habituală de generozitate și, atât timp cât acest lucru se întâmplă, este indiferent din punct de vedere moral dacă agentul are sentimente generoase, dacă consideră profitabil pentru el însuși să etaleze o generozitate contrară înclinațiilor sale sau dacă acționează contrar înclinațiilor sale fiindcă crede că generozitatea trebuie practică. Trebuie, de aceea, să nu ne lăsăm induși în eroare de afirmația lui Hume că acțiunile sunt bune din punct de vedere moral doar în calitate de semne ale unui motiv bun sau caracter bun. Nu înseamnă că Hume ar concepe caracterele sau motivele ca fiind bune în ele însele. Ele își datorează bunătatea numai faptului că *în mod obișnuit* ele dau naștere la acțiuni care se bucură de aprobare morală. Consecințele sunt cele care dau tonul, iar motivele sunt citate numai fiindcă ne putem baza pe ele ca în mod regulat să producă acțiuni benefice. Nu este un lucru de admirat ca principalul motiv al comportării bune să fie simțul datoriei, căci aceasta sugerează o lipsă a bunăvoinței naturale.

De fapt, opoziția dintre Hume și Kant pe această temă e mai adâncă, întrucât temeiul lui Kant de a asocia moralitatea cu simțul datoriei era că acțiunile pot avea valoare morală numai dacă sunt întreprinse în mod liber și numai acțiunile făcute din simțul datoriei sunt libere în forma cerută. Nu este deloc clar în ce consta această formă de libertate, dar, în orice caz, nu pare legitim să facem o distincție pe această bază între simțul datoriei și orice alt motiv.

Principiul că rațiunea singură nu poate constitui motivul niciunei acțiuni, deși poate părea un principiu psihologic, este apărut de Hume într-un mod care îl face analitic. El decurge ca o consecință directă din limitarea domeniului rațiunii la efectuarea de inferențe și la evaluarea adevărului și a falsității și din asumția semantică a lui Hume că nu are sens să caracterizăm motivele propriu-zise ca adevărate sau false. Rațiunea are control asupra afectelor în măsura în care poate fi folosită

pentru a descoperi că un anumit afect se bazează pe o judecată falsă, ca atunci când obiectul unei temeri se dovedește a fi inexistent sau când mijloacele alese pentru atingerea unui scop se dovedesc insuficiente. Un al treilea caz, pe care Hume nu l-a menționat, este cel în care rațiunea ne arată că obținerea unui lucru pe care ni-l dorim ar avea ca rezultat probabil producerea unui lucru pe care dorim și mai mult să îl evităm. Enunțul dramatic că rațiunea este și trebuie să fie doar sclava afectelor revine la ceea ce, pentru Hume, reprezintă truismul că rațiunea intră în sfera acțiunii doar după ce am fost motivați să urmărim un anumit scop. Expresia „trebuie să fie doar” este o simplă înfloritură retorică, dat fiind că alegerea scopurilor a fost plasată în afara sferei rațiunii. La fel, să luăm uimitoarele afirmații făcute de Hume că „nu este contrar rațiunii să prefer distrugerea întregii lumi mai degrabă decât să-mi julesc degetul”, „să prefer să mă ruinez complet, dacă aceasta ar preveni cea mai mică neplăcere a unui *Indian* sau a unei persoane care mi-e complet străină”, sau „să prefer chiar un bine pe care îl știu ca fiind mai mic în locul unui bine mai mare” (T 416): acestea nu sunt decât consecințe ale puțin controversatei asumptii că preferințele cuiva, oricât de excentrice, nu sunt purtătoare de valori de adevăr și nu este necesar ca ele să reprezinte rezultatul vreunei inferențe eronate.

Pe de altă parte, argumentul că regulile morale nu pot fi derivate din rațiune, întrucât ele ne influențează acțiunile și sentimentele de afecțiune, este nevalid. După cum a arătat chiar Hume, acțiunile și sentimentele de afecțiune ne pot fi influențate de adevărul sau falsitatea judecăților noastre și de validitatea inferențelor pe care le facem; doar obiectivele noastre, când nu sunt considerate ca mijloace pentru alte scopuri, sunt libere de o atare influență. Cu toate acestea, deducția că „regulile morale nu sunt concluzii ale rațiunii noastre” se susține în mod independent, căci ce asertează, și pe bună dreptate, este că regulile morale nu intră în domeniul „Relațiilor dintre Idei”.

Principală obiecție care trebuie întâmpinată este că avem o concepție despre raționalitatea scopurilor, așa cum avem și una despre a mijloacelor. Hume evită obiecția sugerând că interpretăm în mod greșit afectele calme drept „decizii ale rațiunii”, dar acest răspuns nu e suficient. E adevărat că spunem despre cineva că se comportă irațional când

se aruncă într-o acțiune fără a se gândi la consecințe, dar considerăm, de asemenea, anumite clasificări ale scopurilor, cum ar fi cele din exemplele lui Hume, ca fiind iraționale ele însele. Cred că prin aceasta vrem să spunem că ele sunt alegeri pe care niciun om rațional nu le-ar face. Există un risc evident de circularitate aici, întrucât modul cum își alege scopurile face parte din concepția noastră despre ce înseamnă un om rațional. O posibilă soluție ar fi să luăm, pur și simplu, ca pe un fapt că o persoană care, în mod obișnuit, își alege scopuri de un anumit tip trezește într-un observator de rând o impresie de prostie. Apoi putem defini iraționalitatea scopurilor în termenii comportamentului unei astfel de persoane, iar raționalitatea lor ar reprezenta opusul.

Rămâne întrebarea dacă simțul dreptății, în care Hume descoperă sursa obligațiilor noastre, este natural sau artificial. Temeiul lui Hume pentru a spune că este artificial este acela că nu există motive naturale care să-l asigure. Cu foarte rare excepții, oamenii nu au afecte de genul iubirii pentru omenire, iar sentimentele lor naturale de bunăvoință față de un număr limitat de persoane ar favoriza nedreptatea, întrucât i-ar face să promoveze interesele acelor persoane în dauna binelui public. Simțul dreptății nu poate apărea nici direct din egoismul uman, deși modul cum îl explică Hume îl pune în legătură indirectă cu interesul personal.

Explicația sa este următoarea. Din cauza slăbiciunii sale fizice, omul poate supraviețui și prospera doar ca membru al unui grup, chiar dacă în primă instanță este vorba doar de grupul mic al propriei sale familii. Când grupurile intră în contact, ele tind să se atace unele pe altele. „Există trei specii diferite de bunuri pe care le avem: satisfacțiile interioare ale minții, avantajele exterioare ale corpului și desfătarea dată de posesiile pe care le-am obținut prin hărnicie și noroc” (T 487). Bunurile din a treia categorie sunt cele mai amenințate, pe de o parte, din cauza avidității oamenilor și a bunăvoinței lor limitate și, pe de alta, din cauza zgârceniei naturii. Dacă oamenii ar fi trăit dintotdeauna într-un mediu de așa o abundență încât toate dorințele lor materiale, oricât de luxuriante, ar fi putut fi satisfăcute cu ușurință, „virtutea prudentă și geloasă a dreptății nu ne-ar fi trecut nicicând prin minte” (E 184). Dar așa cum stau lucrurile, diferitele grupuri trebuie să concureze pentru cantitatea relativ mică de bunuri care există sau pot fi produse. Dacă

această competiție ar fi nereglementată, nimeni nu s-ar putea baza pe „desfătarea liniștită cu lucrurile obținute prin noroc și hărnicie” (T 489). Pentru a evita o asemenea calamitate, oamenii au găsit că este în interesul lor să subscrie la un set de convenții care stabilesc drepturi la proprietate și să formuleze condițiile în care transferul proprietății de la o persoană la alta este legitim. Aceste convenții nu sunt promisiuni. Dimpotrivă, promisiunile se bazează ele însele pe o convenție, al cărei scop este să le dea oamenilor siguranța comportării viitoare a unora față de ceilalți. De cele trei „legi” ale stabilității posesiunii, transferului ei prin consimțământ și îndeplinirii promisiunilor „depind în întregime pacea și siguranța societății umane” (T 526).

Până acum avem de-a face doar cu o chestiune de interes personal. Moralitatea își face apariția atât pe cale naturală, fiindcă simțim compasiune pentru victimele nedreptății – fie datorită sentimentelor de afecțiune față de ele, fie, când nu avem astfel de sentimente, punându-ne în locul lor prin intermediul imaginației –, cât și pe cale artificială, pentru că cei care ne educă și ne guvernează consideră de datoria lor să ne învețe să aplicăm epitete laudative conformării la regulile dreptății și epitete critice încălcării lor, trezind și întărind astfel sentimentele morale cu care este asociată folosirea acestor epitete.

Justificarea acestor reguli este că respectarea lor favorizează interesul public. Acest lucru este adevărat în general, dar poate fi fals în anumite instanțe particulare. Un exemplu oferit de Hume este cel în care „un om cu înclinație generoasă înapoiază o mare avere unui ticălos sau unui bigot răzvrătit”; omul a acționat „în spiritul dreptății și în mod lăudabil, dar publicul are de suferit” (T 497). În pofida acestui lucru, Hume susține, în acord cu mulți utilitariști din zilele noastre, că întotdeauna ar trebui să ne conformăm regulii generale, fără a oferi alt argument decât acela că este „imposibil să separăm binele de rău. Proprietatea trebuie să fie stabilă și trebuie să fie fixată prin reguli generale. Deși într-un caz publicul are de suferit, acest rău de moment este amplu compensat de urmarea consecventă a regulii și de pacea și ordinea pe care aceasta o stabilește în societate” (T 497). Dar de ce ar trebui să sufere publicul, câtuși de puțin? Pentru că, s-ar părea, tolerarea excepțiilor ar slăbi respectul pentru regula generală, iar consecințele nefavorabile ar întrece utilitatea

excepțiilor. Dar chiar dacă acceptăm această linie de raționare, ea nu se aplică în cazurile în care nu există o probabilitate serioasă ca acțiunea ce încalcă regula să devină general cunoscută. De ce, atunci, să aderăm la regulă, chiar și când scopul regulii ar fi mai bine satisfăcut prin încălcarea ei? Nu cred că susținătorii concepției cunoscute curent ca utilitarism al regulilor au un răspuns mulțumitor la această întrebare.

O altă obiecție la concepția lui Hume despre dreptate este că ea e prea strâns legată de instituția proprietății. De exemplu, ea nu ia în seamă valoarea egalității decât în măsura în care spune că toți suntem în egală măsură obligați să respectăm regulile pe care convențiile noastre le stabilesc. Dar acesta este un defect ușor de remediat, căci convențiile pot fi oricând ajustate să satisfacă orice clasificare a intereselor pe care membrii unei societăți ar fi dispuși să o accepte.

Deși dreptatea este necesară pentru menținerea societății, guvernarea, în viziunea lui Hume, nu este. O societate primitivă și necultivată poate trăi fără ea. Doar după câștigarea unui război, o perioadă de guvernare va fi necesară pentru a reglementa împărțirea pradei. Războinicul șef va deveni atunci, probabil, arbitru civil. Din acest motiv, în concepția lui Hume, toate guvernările sunt la început monarhice!

În societățile mai dezvoltate, guvernarea este necesară, deoarece oamenii sunt înclinați în mod natural să-și sacrifice obiectivele pe termen lung în favoarea celor pe termen scurt și este în interesul lor să fie împiedicați să procedeze astfel. Este avantajos, de aceea, pentru ei, să se supună guvernanților, ale căror interese pe termen scurt includ păstrarea propriilor privilegii, care, la rândul lor, depind de impunerea legii și ordinii. Există, e drept, posibilitatea ca regulile să devină atât de tiranice încât subiecților le-ar fi mai bine fără ele, în care caz au libertatea să le elimine, dacă au puterea să o facă. Dar o astfel de acțiune nu este de întreprins cu ușurință, având în vedere dezordinea pe care o creează, și este, de asemenea, adevărat că obiceiul supunerii civile îi face pe oameni să suporte tirania mai mult decât ar face-o dacă și-ar urmări doar propriul interes. Există diverse moduri, incluzând succesiunea, cucerirea și acțiunea legilor constituționale, prin care guvernările particulare pot fi instituite. Ceea ce este mai important este păstrarea puterii. Oricum ar

ajunge să se formeze un sistem de guvernare, simpla sa persistență va fi, în general, suficientă pentru a fi privit ca legitim. Există, așadar, un sens în care guvernarea se sprijină pe consimțământul celor guvernați, dar de aici nu decurge că trebuie să inventăm un contract social ca justificare morală pentru obediența politică. Din moment ce regulile dreptății sunt necesare pentru validitatea contractelor și sunt, de asemenea, suficiente pentru a da seama de obligația politică, nici măcar un contract autentic nu ar avea ce rol să joace în acest caz, după cum argumentează Hume în mod corect, și cu atât mai puțin ar putea avea vreun rol ficțiunile filosofice pe care gânditorii politici au încercat să le prezinte drept contracte. S-a sugerat că ne asumăm obligația supunerii față de o guvernare prin alegerea de a rămâne subiecții ei, dar, dincolo de orice alte obiecții, această sugestie presupune că am avea la dispoziție o alternativă serioasă, ceea ce de obicei nu e cazul. Altminteri, după cum remarcă Hume în eseul „Despre contractul originar”, este ca și cum i-am spune unui om care a fost dus pe un vas în timp ce dormea că este liber să se arunce în mare și să piară.

Hume nu face nicio încercare de a pune în legătură morala cu religia, cu siguranță pentru că înțelesese că morala nu poate fi întemeiată pe nicio formă de autoritate, oricât de puternică, deși credința religioasă poate acționa ca un mijloc de sancțiune, prin efectul ei asupra afectelor. În orice caz, Hume a fost mai puțin interesat de utilitatea credinței religioase decât de pretenția ei la adevăr. Am văzut deja că el a respins creștinismul. Examinând lucrarea sa *Dialoguri asupra religiei naturale*, voi încerca acum să arăt că a respins și deismul.

Cei trei protagoniști din *Dialoguri* sunt: Demea, care susține că existența lui Dumnezeu poate fi demonstrată *a priori*, deși suntem incapabili să pătrundem misterul naturii sale, Cleanthes, care pretinde că nu pot exista alte dovezi ale existenței lui Dumnezeu în afară de ceea ce putem obține din observațiile noastre despre lume și, ca atare, își bazează teismul pe ceea ce a primit numele de *argumentul planului divin*, și scepticul Philo, care este de acord cu Cleanthes că argumentul planului divin este singurul care merită luat în considerare și face tot posibilul pentru a arăta cât de slab este acest argument, fără ca aceasta să îl conducă la vreo declarație de ateism. El merge chiar atât de departe încât să afirme:

„când de aceste subiecte se ocupă persoane rezonabile, întrebarea nu poate niciodată privi *existența*, ci doar *natura* Divinității” (D 142); dar, în lumina argumentului său general, această remarcă ne apare ca ironică. În alcătuirea *Dialogurilor*, Philo vorbește de departe cel mai mult, acesta fiind un motiv pentru a conchide că vorbește în numele lui Hume.

Argumentul prezentat de Demea este că nimic nu poate exista fără o cauză, că ideea unui regres infinit de cauze este absurdă și că regresul poate fi oprit doar prin existența unei cauze ultime care există în mod necesar. Aceasta este Divinitatea, „care poartă *Rațiunea* existenței în ea însăși și despre care nu putem presupune că nu ar exista fără o contradicție expresă” (D 189). Întâmpinarea lui Cleanthes la acest argument este că existența divinității e înțeleasă ca un fapt, or niciun fapt nu este demonstrabil *a priori*. Mai mult, dacă am avea îndreptățirea să vorbim despre o ființă necesară, am putea la fel de bine invoca universul însuși. Demea nu încearcă să răspundă acestei obiecții, la care subscrie și Philo, iar în restul *Dialogurilor* rolul său se limitează la câte un ocazional protest pios față de caracterul insuficient de tranșant al distincției făcute de Cleanthes între calitățile și puterile ființelor umane și cele ale presupusului lor creator.

Cleanthes dă numeroase exemple, acceptate de Philo, ale adaptării mijloacelor la scopuri în natură, iar poziția sa este rezumată într-o prezentare plină de forță a argumentului planului divin. El spune:

„Priviți întreaga lume; contemplați-o în ansamblu și în fiecare din părțile ei: veți descoperi că nu este altceva decât o imensă mașinărie, subdivizată într-un număr infinit de mașinării mai mici, subdivizate la rândul lor, până dincolo de ceea ce simțurile și facultățile umane pot depista și explica. Toate aceste mașinării diverse, chiar și părțile lor cele mai mici, sunt ajustate unele la celelalte cu o precizie care smulge admirația tuturor celor ce le-au contemplat vreodată. Curioasa adaptare a mijloacelor la scopuri din întreaga natură este perfect asemănătoare cu, deși mult peste, produsele născocirii umane: produse ale planurilor, gândirii, înțelepciunii și inteligenței umane. Așadar, cum efectele seamănă între ele, suntem împinși să inferăm, prin toate regulile analogiei, că și cauzele seamănă între ele și că Autorul naturii este întrucâtva similar minții omului, deși posedă facultăți

mult mai dezvoltate, proporționale cu grandoarea operei sale, pe care a alcătuit-o. Prin acest argument *a posteriori*, și numai prin acesta, dovedim în același timp existența unei Divinități și similaritatea sa cu mintea și inteligența umană”.

(D 143)

Răspunsul lui Philo la acest argument constituie tema principală a *Dialogurilor* ca întreg, dar principalele lui obiecții pot fi rezumate concis.

1. Argumentele cauzale se bazează pe regularități întâlnite în experiență. Astfel de regularități nu sunt disponibile în acest caz, întrucât nu am avut experiența unei multiplicități de lumi. Cleantes poate folosi doar analogia, care este o formă de raționament mai slabă.
2. Dacă ducem analogia mai departe, pe baza asumției că efecte similare au cauze similare, nu avem niciun temei pentru concluzia că universul a fost planificat de o Ființă infinită, eternă, imaterială. Nu avem experiența niciunui lucru de acest fel. Mașinăriile sunt construite de ființe umane muritoare care au corpuri, aparțin unui sex sau celuilalt, lucrează în cooperare, înaintează prin încercare și eroare, fac greșeli și le îndreaptă, își îmbunătățesc planurile. Ce drept avem, așadar, să-l privim pe planificatorul universului de corp și de sex? De ce să nu tragem concluzia că lumea se datorează eforturilor însumate ale mai multor zei? De ce n-ar fi „prima încercare grosolană a unei zeități copil, care apoi a abandonat-o” sau „produsul bătrâneții și senilității unei Divinități matusalemice” (D 169), a cărei moarte a lăsat-o în voia sorții? De ce să nu credem că „multe lumi au fost însăilate și cârpăcite, de-a lungul unei eternități, până să se inventeze acest sistem” (D 167)?
3. Dacă analogia a fost întărită prea mult pentru gustul lui Cleantes, ea este, de fapt, încă prea slabă. Lumea conține multe artefacte umane și multe obiecte naturale care se aseamănă acestor artefacte, cel puțin în măsura în care ele sau părțile lor servesc unor funcții, pentru care sunt mai mult sau mai puțin bine adaptate. Totuși, nu decurge de aici că universul ca întreg este o

mașinărie sau ceva asemănător unei mașinării, ori că există un scop căruia el servește. Nu seamănă mai mult cu o mașinărie decât cu un animal sau cu un organism vegetal. Nu ar fi „mai puțin inteligent sau mai puțin conform cu experiența să spunem că lumea a apărut crescând dintr-o sămânță aruncată dintr-o altă lume, decât să spunem că a apărut dintr-o rațiune sau născocire divină” (D 178).

4. Dacă tot căutăm originea universului alcătuit din obiecte într-un „univers similar alcătuit din idei” (D 162), de ce să ne oprim aici? Dacă ordinea din domeniul ideilor nu necesită alte explicații, de ce ar necesita așa ceva ordinea din domeniul material?
5. Experiența noastră despre lume ne arată că „materia își poate păstra acea agitație perpetuă care pare să-i fie esențială și, totuși, să-și mențină constanța în formele pe care le produce” (D 183). De ce nu ne-am mulțumi să credităm materia cu o forță care îi permite să evolueze din presupusa stare inițială de haos într-o ordine, ordine care dă seama, printre altele, de „toată înțelepciunea și născocirile care apar în univers” (D 184)? În mod sigur, această teorie este preferabilă ipotezei neverificabile și nefolositoare practic a unui agent supranatural.
6. Nu doar că argumentul planului divin este vulnerabil față de toate aceste obiecții, dar chiar dacă am face abstracție de ele, nu s-ar obține mai nimic. Cineva care acceptă argumentul poate cel mult să conchidă „că universul, cândva, a apărut din ceva de felul unui plan, dar dincolo de această afirmație nu ar putea preciza nici măcar o singură circumstanță și ar trebui apoi să potrivească fiecare punct al teologiei sale numai și numai prin autoritatea imaginației și a ipotezelor” (D 169).

Probabil această ultimă idee era, în ochii lui Hume, cea mai importantă dintre toate. El lupta, după cum am încercat să arăt, pe mai multe fronturi împotriva credinței religioase, dar mai mult decât orice, el dorea să protejeze filosofia de „autoritatea imaginației și a ipotezelor”, sub semnul căreia stă teologia. Am văzut că nu Hume nu a fost un model de consecvență, dar cel puțin a fost consecvent în naturalismul său, în insistența ca fiecare ramură a științei să fie ancorată în experiență. Interesele lui principale au fost prea largi pentru a fi surprinse într-un paragraf, dar

poate că perspectiva lui generală poate fi captată și nu văd niciun mod mai bun de a o face decât prin citarea faimosului pasaj cu care își încheie prima *Cercetare*:

„Când parcurgem, pătrunși de aceste principii, bibliotecile, ce prăpăd ar trebui să facem? Dacă luăm în mână orice volum de teologie sau de metafizică de școală, bunăoară, să ne întrebăm: *Conține el oare vreun raționament abstract privitor la cantitate sau număr?* Nu. *Conține el oare vreun raționament întemeiat pe experiență cu privire la fapte și existență?* Nu. Încredințați-l atunci focului, căci nu poate conține nimic altceva decât sofisme și iluzii.”

(E 165) (C 225)

Lecturi recomandate

Edițiile lucrărilor lui Hume din care am dat citate sunt enumerate în Prefață. Datele primelor publicări ale acestora și ale altor lucrări de Hume la care m-am referit sunt următoarele:

A Treatise of Human Nature, 1739-1740

An Abstract of the Treatise of Human Nature, 1740 (publicat anonim)

Essays, Moral and Political, 1741-1742

Three Essays („Of Natural Character”, „Of the Original Contract” și „Of Passive Obedience”), 1748

Enquiry concerning Human Understanding, 1748 (publicată inițial cu titlul *Philosophical Essays concerning Human Understanding*)

Enquiry concerning the Principles of Morals, 1751

Political Discourses, 1752

History of Great Britain from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688 (6 volume), 1754-1762

Four Dissertations („The Natural History of Religion”, „Of the Passions”, „Of Tragedy” și „Of the Standard of Taste”), 1757

Two Essays („Of Suicide” și „Of the Immortality of the Soul”), 1777

My Own Life, 1777 (publicată inițial cu titlul *The Life of David Hume, Esq., Written by Himself*)

Dialogues concerning Natural Religion, 1779

O colecție vastă a scrisorilor lui Hume a fost editată de J.Y.T. Greig în două volume și publicată în 1932 cu titlul *The Letters of David Hume*, la Oxford University Press. În 1954, aceeași editură a scos o colecție intitulată *New Letters of David Hume*, rezultatul unei cercetări de proporții a editorilor Raymond Klibansky și Ernest C. Mossner. Din numeroasele lucrări despre filosofia lui Hume, cele două pe care le recomand în mod special sunt *The Philosophy of David Hume* a lui Norman Kemp Smith, publicată la Macmillan în 1941, și *Hume's Theory of the External World* a lui H.H. Price, publicată la Oxford University Press în 1940. Ideile pentru care sunt îndatorat acestor lucrări sunt indicate în text.

Index

A

abstracție 26
acțiune la distanță 64, 66, 74
afecte 25, 32, 33, 41, 57, 62, 77, 82,
87-90, 95-97, 100
alăturare constantă 74, 83
d'Alembert, J. 18-19
analogie 101-102
Annandale, Machiz de 12
aprobare, sentiment de 89, 91, 92
argument demonstrativ 67
Aristotel 94
asemănare 40, 50, 52, 58
asociere 24, 40, 62, 64, 67, 73, 80
Averroes 28

B

Bayle, P. 26
Bentham, J. 91
Berkeley, George 21-27, 38, 42
Blacklock 16
Boswell, J. 17, 19, 20
Boufflers, Contesa de 18
Boyle, R. 21, 30
bunăvoință 88, 89, 95, 97

C

calități primare 21-22, 25, 93
calități secundare 21-22, 26, 88
calități sensibile 22, 42
calvinism 28
câmpuri senzoriale 54, 55

cauzalitate 23, 31, 40, 58, 62-64,
66, 71, 73-75
Cicero 8, 94
coerență 51-53, 55
compasiune 88-90, 98
concepte 33, 35, 39, 54, 68
conceptibilitate 69
conexiune necesară 63-64, 66,
70, 72-73
constantă 49, 52, 53, 55, 103
conștiință de sine 56, 58, 60
contiguitate 40, 54, 62-66, 73
continuatori 23, 55-56
continuitate corporală 57, 60
continuitate sensibilă 59
continuitate, matematică și
spațio-temporală 54-55
conținuturi perceptuale 51-53,
55-56, 60
contract originar 13, 100
contrarietate 40
a cauzelor 74
Conway, General 19
Copernic 30
coprezență sensibilă 59
corpuri 31, 39, 40, 41-60, 83, 97,
102
Vezi și obiecte fizice
corp central 56
Coutts, John 11
credință 22, 28-30, 35, 37-38, 42-
43, 52-53, 71, 77, 100

credințe naturale 42
 creștinism 7, 28, 29, 100
 cunoaștere 31, 36, 40, 43, 46, 61,
 76

D

date nemijlocite 33, 36
 date solide 46-47, 54, 83
 datorie, simț al 94-95
 Davenport, R. 19
 deism 22, 100
 demonstrație 61, 67
 Descartes, R. 9, 27
 determinism 65, 82, 86-87
 dezaprobare, sentiment de 89, 91
 Diderot, D. 18
 divizibilitate infinită 54
 două tipuri de existențe 51
 dreptate 91, 94, 97-100
 simț al 89, 97
 drepturi 98
 Dumnezeu 22, 27-29, 100
 durere 50, 58, 87, 89, 91

E

Edinburgh 7, 11, 12, 13, 15, 17, 20
 Facultatea de Drept din 16
 Universitatea din 8, 11
 Einstein, A. 69
 eul 41-60
 evenimente 23, 28, 36, 61-63, 65,
 70, 77, 78, 80
 existență continuă a obiectelor
 45, 48, 49, 51
 existență distinctă a obiectelor 45

a percepțiilor 50
 experiență 21, 31, 36, 37, 39, 44,
 47, 50-52, 54, 59, 63, 70-73, 76-
 78, 80, 82-83, 102-104

F

fapte 40, 41, 46, 54, 55, 61-63, 66,
 68-69, 71-73, 75, 77, 80, 82, 83,
 88, 90, 92, 93
 Ferguson, A. 16
 filosofie 8-13, 16, 23-26, 30, 40,
 43, 48, 51, 73, 83, 87, 88, 103
 fizică 8, 22, 34, 56
 forță 23, 27, 32, 41, 43, 66, 69, 70-
 73, 80, 103

G

Galileo 30
 gânduri, localizare a 65
 generalizare accidentală 75
 Gibbon, E. 28
 Glasgow, Universitatea din 12,
 15, 23
 grade calitative 40
 Green, T.H. 5, 17, 24
 guvernare 83, 99-100

H

Hegel, G.W.F. 24
 Hertford, Lord 18-19
 Holbach, Baron d' 18
 Hume, David
 atitudinea față de religie
 100-104
 concepția despre guvernare

99-100

scepticismul 21-40

teoria cauzalității 61-81

teoria eului 41-60

teoria morală 82-100

teoria percepției 21-36

viața și personalitatea 7-20

relația cu Locke și Berkeley

21-27

Hume, John (frate) 7, 15

Hume, Joseph (tată) 7

Hume, Katherine (mamă) 7

Hume, Katherine (soră) 7

Hutcheson, Francis 12, 25

I

idei 21-26, 30-40, 58, 61-62, 72,
75, 96, 103

idei abstracte 25, 38

idei înăscute 31-32

identitate 22, 40, 48-49, 51, 55

identitate personală 57-60

iluzie, argument al 34, 50

imaginație 22, 36-37, 39, 49-52, 55,
57, 59, 69, 73, 98, 103

imagini 32, 34-38, 42-43, 67

impresii 31-40, 41-43, 45-46, 48-
50, 52-57, 60, 63-64, 68, 70, 89

inducție 31, 68, 78, 80, 82

problemă a 76

inerție 90

inferență 36-37, 46-47, 62-63, 71-
76, 83, 95-96

infinitate 54, 80, 101

interes personal 97-98

iubire de sine 33

Î

întâmplare 61, 69, 77, 79, 82,
84-85

întindere 21, 30, 31, 33, 50, 54-55

J

James, William 59

Johnson, Dr. Samuel 17, 20

judecăți morale 88, 92, 93

K

Kant, Immanuel 24, 33, 69, 78,
94-95Kemp Smith, N. 5, 24-26, 30, 42,
44-45, 76, 105

Kepler, Johannes 30

Keynes, Maynard 11

Kincaid, Andrew 11

Kneale, W.C. 68-69

L

La Fontaine 16

Le Vasseur, Thérèse 19

legi 61-62, 69, 74, 83, 98, 99

legi statistice 61-62, 74

Leibniz, G.W. 29

libertatea voinței 84-87

Lindsay, A.D. 24

Locke, John 8, 21-25, 30-32, 42, 52,
88, 93

Longman, Mark 10

M

- Malebranche 27
Mandeville, Dr. 25
matematică 8, 30
materie 22, 27, 103
matrici senzoriale 47-48, 54
memorie 32, 36-37, 58, 62
merit 85-86, 95
Mill, John Stuart 22, 24, 78, 91
Millar, A. 16, 17
minima sensibilia 54
minte 21-23, 31-33, 44, 57-59, 74,
75, 88, 90, 101
minuni 12, 28
Montesquieu 14
moralitate 85, 87, 94, 95, 98
motive 83-85, 88-89, 92-93, 95,
97
- N
naturalism 27n., 103
necesitate 69, 71-72, 82-83
neutralitatea impresiilor 48
Newton, Isaac 8, 21-22, 30-31, 43
Noon, J. 9-10
- O
obicei 25, 83, 85, 99
obiecte exterioare 32, 42-44
obiecte fizice 21-23, 34, 41, 47-48,
52-53, 57, 60, 63, 68, 80
obiecte vizibile 56
Oxford, Universitatea 24
- P
particule, imperceptibile 56
părți minuscule 21, 31
percepții 22-23, 31-32, 34-35, 44,
46, 48-52, 57-60, 88
Pierce, C.S. 56, 80
plăcere 50, 58, 87, 89-91
plan divin, argument al 29-30,
100-101, 103
Price, H.H. 53, 55, 105
Pringle, A. 11-12
prioritate 63, 66
privat 47, 56
probabilitate 61-62, 74, 76, 78-79,
82, 99
promisiune 93-94, 98
proporții 33, 40
proprietate 91, 98, 99
proprietăți cauzale 67, 75
proprietăți fizice 52, 64, 70
putere 27, 30, 66, 70-71, 73, 83,
85-86, 89
- R
Ramsey, Cavalier 9, 28
Ramsey, F.P. 61
raționalitate 96-97
raționament 26, 30-31, 40, 42, 43,
45, 63, 65, 77-78, 80, 102, 104
raționament abstract 67, 104
rațiune 24, 25, 28, 44, 52, 76, 87-
88, 95-96, 101, 103
referință 35, 45
regularități 73-75, 82-84, 102
Reid, Reverendul Thomas 23, 24,
34, 45
relații filosofice 39, 48

relații între idei 40, 96
 relații sintetice 69
 religie 17, 18, 28-29, 100-101
 responsabilitate 84, 86, 87
 Robertson, Reverendul William
 17
 Rousseau, Jean-Jacques 18-19
 Russell, Bertrand 33, 45, 46, 52, 53

S

scepticism 22, 23, 26, 42, 45, 76
sensibilia 53-55
 senzație 21, 35, 67, 77
 Shaftesbury, Lord 25
 simț comun 22-24, 34, 41, 52
 sistem comun al percepțiilor și
 obiectelor 51, 56
 sistem filosofic al percepțiilor și
 obiectelor 52, 56
 Smith, Adam 15, 20, 23
 spațiu 12, 40, 43, 46, 54-56, 66, 69
 Sraffa, P. 11
 St. Clair, Generalul 13-14
 Stanhope, Lord 17
 Stewart, Lord Provost 13
 Strachey, Lytton 16, 18
 substanță 58-59
 suflet, nemurire a 17, 28

T

tendențe, enunț despre 74
 teorie emotivistă a moralei 92
 teorii 21, 52, 67, 71, 74, 83
 timp 40, 43, 46, 48-49, 54, 65,
 66, 80

U

uniformitate a naturii, principii
 ale 78-79
 unire dintre suflet și trup 70
 utilitarism 90-91, 98-99
 utilitate, judecăți de 89, 91

V

Verdelin, Madame de 18
 viciu 88-89
 virtuți 89, 94
 vivacitate 32, 35-37, 41
 voliție 62, 70, 88
 Voltaire 14, 16, 29

W

Walpole, Horace 18, 19
 Walpole, Sir Robert 11

Z

Zenon 54

Cuprins

Prefață 5

- 1 Viața și personalitatea lui Hume 7
- 2 Scopuri și metode 21
- 3 Corpuri și euri 41
- 4 Cauză și efect 61
- 5 Morală, politică și religie 82

Lecturi recomandate 105

Index 106

Hume

A.J. Ayer

David Hume este unul dintre marile nume ale istoriei filosofiei britanice, fiind considerat încă din timpul vieții o figură de prim rang a Iluminismului. Perspectiva sa „naturalistă” asupra unei varietăți de subiecte filosofice l-a condus la o sumă de teorii profund originale despre percepție, identitatea de sine, cauzalitate, moralitate, politică și religie. Una dintre cele mai importante contribuții ale sale este provocarea sceptică la adresa raționamentelor inductive și, în strânsă legătură cu aceasta, contestarea conceptului de lege cauzală. Toate aceste teorii sunt discutate în această scurtă și stimulantă lucrare introductivă realizată de A.J. Ayer, el însuși unul dintre cei mai importanți filosofi ai secolului XX, ca reprezentant al empirismului logic.

Sir Alfred Ayer (1910-1989), profesor de logică la Universitatea Oxford între anii 1959 și 1978, a fost membru al Colegiului Wolfson și al Academiei Britanice. Lucrările sale, al căror fundament ideatic se regăsește în neopozitivismul logic, s-au bucurat de o largă recunoaștere, printre ele numărându-se *Language, Truth and Logic* și *The Central Questions of Philosophy*.

„Scrisă cu un talent și cu o vervă impresionantă și condimentată cu o selecție generoasă de ironii fermecătoare aparținându-i lui Hume însuși, cartea lui Ayer se va dovedi, cu siguranță, o lectură instructivă și o sursă de delectare pentru mulți cititori.”

London Review of Books

În aceeași colecție:

Locke, Descartes, Russell, Rousseau,
Habermas, Nietzsche, Heidegger

www.all.ro

ISBN 978-973-571-890-9



9 789735 718909